MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80003-10

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

BENOIT, GEORG VON

TITLE:

DARSTELLUNG DER LOCKE'SCHEN...

PLACE:

BERN

DATE:

1869

Master Negative # 91-80003-10

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

192L79
S3

Benoit, Georg von.
Darstellung der Locke 'schen erkenntnisstheorie verglichen mit der Leibniz 'schen kritik derselben. Bern, G. Hünerwadel, 1869.
4°. pp. 81. 0

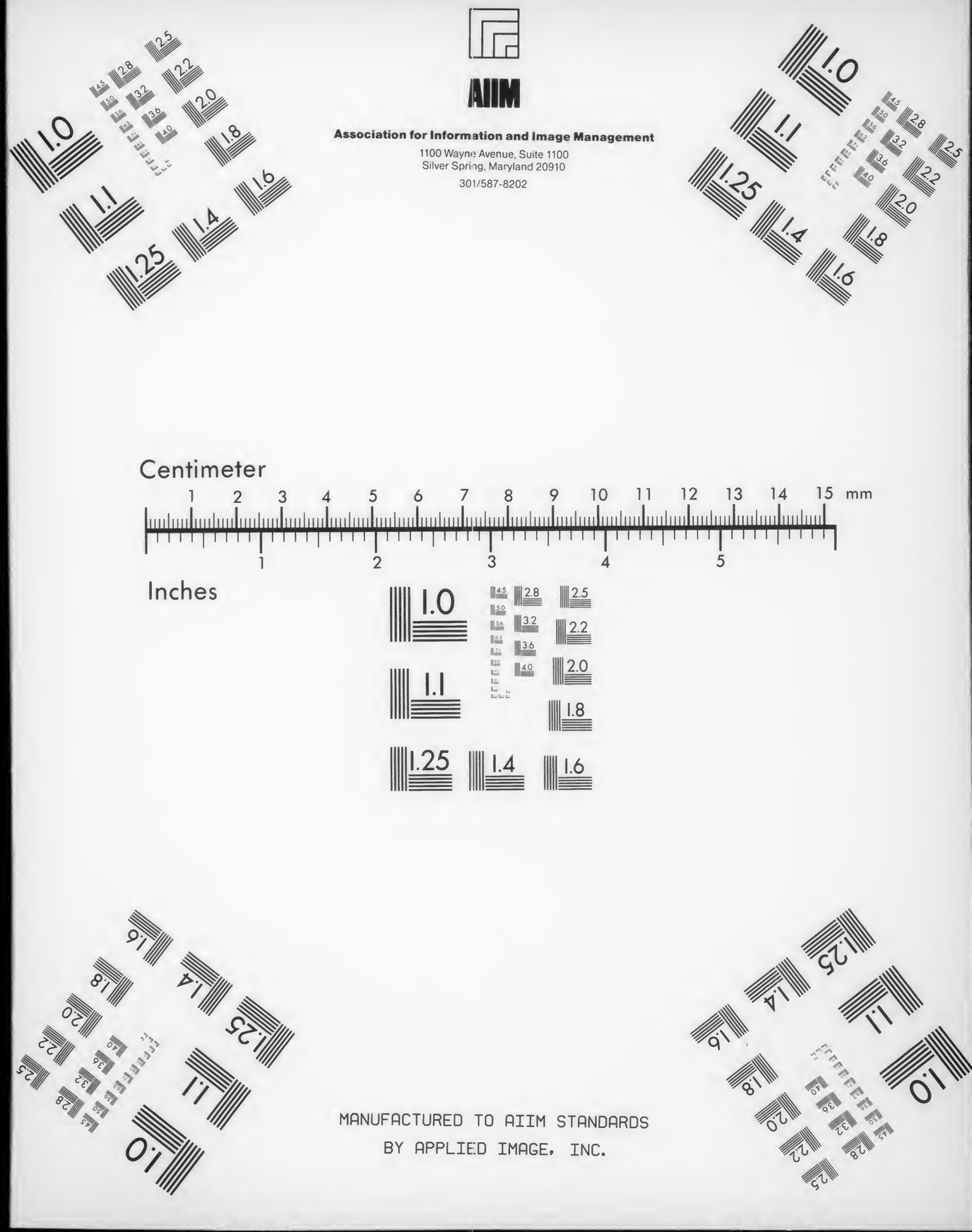
*Locke, John|*Leibniz

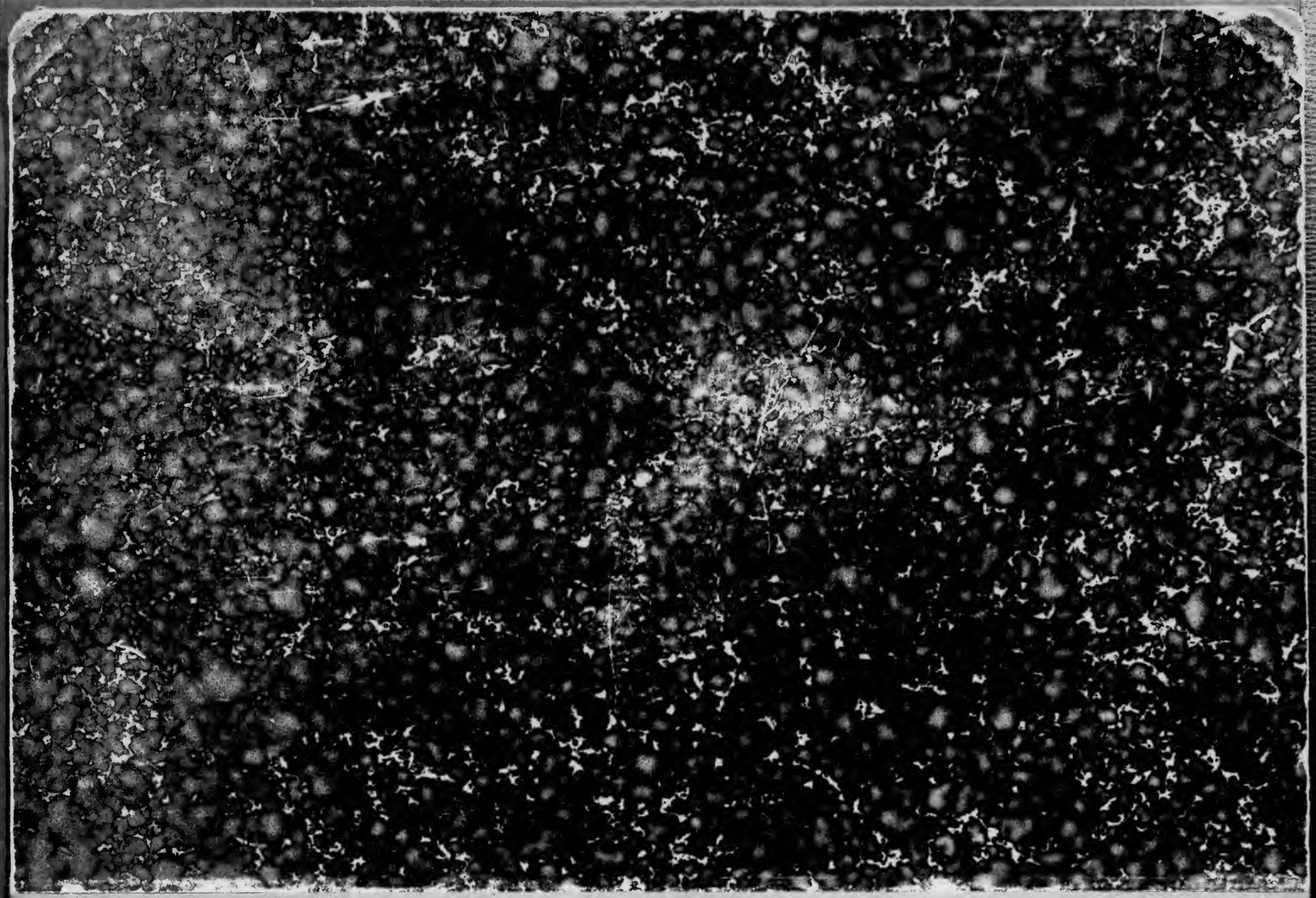
HCL 13-899

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 13x
IMAGE PLACEMENT: IA IIA IB IIB
DATE FILMED: 5/91 INITIALS DW
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



192L79 S3

Columbia College
in the City of New York

Library.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY N.Y.

Motto: Πάντα ῥεῖ.

Darstellung

der

Locke'schen Erkenntnißtheorie

verglichen mit der

Leibniz'schen Kritik derselben.

Eine

von der philosophischen Fakultät der Hochschule zu Bern im Juli 1863

gekrönte Preisschrift

von

Georg von Benoit.

Bern.
Stämpflische Buchdruckerei (G. Hünerwadel).
1869.

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY N.Y.

Cha. 7. Ja. 97.

I. Theil.

Locke.

228567

4 1887 Siebert. 48-42

COLUMBIA
COLLEGE
LIBRARY

Historische Einleitung.

Seitdem Sokrates zuerst, durch das berühmte delphische *γνῶθι σεαυτόν*, der bisher vorwiegend objectiven Weltanschauung gegenüber die subjektive Erkenntniß als die einzige des Menschen wahrhaft würdige Aufgabe und als Grundlage seiner freilich ausschließlich ethischen Philosophie hingestellt hatte, konnte es nicht fehlen, daß seine großen Nachfolger Plato und Aristoteles der neuen Lehre durch weitere Ausbildung und tiefere Begründung jene welthistorische Bedeutung verliehen, die später, zuerst in den Gegensatz von Realismus und Nominalismus, dann in den von Realismus und Idealismus sich kleidend, das ganze Mittelalter beherrschte und selbst in der neuern Philosophie nicht zu verkennen ist.

Während aber die Lehren Anselm's und Roscellin's nur innerhalb der damals blühenden, auf der platonisch-aristotelischen Philosophie fußenden Scholastik sich gegenüber standen und bereits am Anfang des 12. Jahrhunderts durch Abälard (universalia in re) mit einander verschmolzen wurden, so war dagegen der Kampf von Realismus und Idealismus nicht nur eine der Hauptursachen des Falles der althergebrachten Schulphilosophie, sondern bildete zugleich das eigentliche Fundament, auf welchem alle neuern philosophischen Lehrgebäude sich erhoben. Darum ist es von so großer Wichtigkeit, diese beiden philosophischen Systeme ihrem wahren Wesen nach zu erforschen und in ihrer historischen Entwickelung zu verfolgen. Sie sind, das eine wie das andere, aus dem cartesianisch-spinozistischen Dualismus zwischen Geist und Materie, Denken und Sein hervorgegangen, und bezeichnen das Bestreben, beide Elemente zu vermitteln.

Der Hauptmangel der cartesianischen Philosophie, der absolute Gegensatz von Denken und Sein, wurde zwar durch Spinoza's abstracten Monotheismus, welcher Geist und Materie nur als Attribute der einen absoluten Substanz Gottes auffaßte, scheinbar ausgeglichen; allein man sieht nicht ein, wie aus der einen göttlichen Substanz das ganze uns erscheinende körperliche und geistige Dasein mit Nothwendigkeit hervorgehen mußte und in welcher Beziehung es zu Gott steht; denn die Bezeichnung als Attribut Gottes erklärt das Wesen des Universums noch nicht. Auch wird die Kluft zwischen Geist und Materie nur insoweit überbrückt, als beide Anschauungsformen in Gott als ihrem gemeinsamen Urgrunde aufgehen, sobald sie aber jede für sich allein, oder in ihrem gegenseitigen Verhältniß zu einander betrachtet werden, werden sie, wenn gleich als vollkommen übereinstimmend und in unzertrennlicher Einheit beisammen seiend, doch als ohne Einwirkung auf einander, d. h. als selbständig dargestellt, während die wahre Einheit gerade erfordert hätte, daß sie an und für sich eins seien; denn ihre Einheit in der Substanz ist für sie von geringem Werthe, da sie nicht immanente Unterschiede der Substanz selbst sind, sondern nur von uns so aufgefaßt werden. Der Gegensatz zwischen Körper und Geist, dem materiellen und ideellen Element, blieb also bestehen. Es mußte daher ein anderer Weg eingeschlagen werden, der dahin führte, daß man, den bisherigen Parallelismus zwischen beiden Principien aufgebend, das eine unter das andere subsumirte und von demselben ableitete, sei es, daß man das Geistige dem Materiellen unterordnete (Realismus), oder umgekehrt (Idealismus).

JAN

Hiemit sind wir in raschen historischen Ueberblick an dem Punkte angelangt, wo der von Vielen als Stifter des Realismus angeführte Engländer John Locke durch sein Epoche machendes Werk «Essay concerning human understanding» die Philosophie von ihrer bisher vorherrschend theoretisch spekulativen Richtung abzulenken und auf die Erfahrung als die wahre Quelle aller Erkenntniß zurückzuführen suchte (Empirismus). Ob er jedoch den Empirismus rein durchgeführt habe, oder nicht, darüber wird uns die specielle Darstellung seiner Erkenntnißtheorie Aufschluß geben; jedenfalls dürfen wir nicht vergessen, daß von einem Manne, der früher aus der cartesianischen Philosophie sein Lieblingsstudium gemacht hatte, sich kaum eine vollständige Verläugnung der darin enthaltenen Grundsätze erwarten ließ.

Locke war nicht der Erste, der, im Gegensatz zu dem damaligen abstracten Scholasticismus, die Bahn der Empirie betrat. In Frankreich hatte bereits Gassendi mit seinen aus Epikur und Demokrit geschöpften Grundsätzen die aristotelische Philosophie und die darauf gebauten neuern Systeme, besonders das des Cartesius, bekämpft. In England war ebenfalls schon durch Baco von Verulam unserm Philosophen wesentlich vorgearbeitet worden, insofern ersterer einerseits durch die Forderung eines von überlieferten Vorurtheilen freien Geistes, andererseits durch die Zurückführung alles Wissens auf die Natur, d. h. auf die gegebene Wirklichkeit (im Gegensatz zu den spekulativen Theorien) über die bisherige Methode des Philosophirens den Stab gebrochen und auf die Erforschung der Natur als die nothwendige und unentbehrliche Grundlage der Erkenntniß hingewiesen hatte. Aehnliche Ansichten waren von Thomas Hobbes ausgesprochen worden, welcher alle Erkenntniß aus der äußern Erfahrung stammen ließ und die Vorstellungen und Begriffe nur als Produkte der uns afficirenden und durch das Nervensystem bis zum Centralorgan fortgeleiteten Bewegungen und Veränderungen der Außenwelt betrachtete. Gattungsbegriffe waren ihm willkürlich vom Menschen gemachte Zeichen für die aus den Sinnesempfindungen entspringenden Vorstellungen, und die Vernunft nichts als ein Rechnen mit diesen Begriffen.

Die eben angeführte von Hobbes aufgestellte „Theorie des natürlichen Erkennens" scheint auf Locke einen unverkennbaren Einfluß ausgeübt zu haben, indem seine Erkenntnißtheorie in mehreren Punkten mit der Hobbes'schen übereinstimmt. Allein in andern Beziehungen zeigt sich doch wieder zwischen beiden Denkern eine so große Verschiedenheit, daß Locke durchaus als Begründer eines neuen und selbstständigen Systems der Erkenntniß angesehen werden muß. Denn er hat nicht nur, wie seine Vorgänger, seine Theorie theils negativ durch Bekämpfung der herrschenden Ansichten seiner Zeit, theils positiv durch Zurückführung des Wissens auf die objective Realität zu stützen gesucht, sondern ihr auch erst dadurch ihre wahre Bedeutung verliehen, daß er die subjektiven Bedingungen der Erkenntniß, d. h. das Erkenntnißvermögen (understanding) zum Gegenstand seiner Untersuchungen gemacht hat. Er sah ein, daß ohne Kenntniß unseres Verstandes auch keine sichere Erkenntniß der objectiven Wirklichkeit möglich sei (Essay Einleit. § 1). Dies war auch die nächste, unmittelbare Veranlassung zum Entwurf seines Werkes. Als er nämlich, so erzählt er uns in seiner «Epistle to the reader», in einem gelehrten Gespräche mit einigen seiner Freunde auf Schwierigkeiten stieß, welche die Parteien zu keiner Lösung der besprochenen Frage gelangen ließen, fiel ihm ein, es sei nöthig, bevor man sich überhaupt in solche Erörterungen einlasse, die eigenen Fähigkeiten zu untersuchen und zu prüfen, welche Erkenntniß für uns erreichbar sei, welche nicht. So wurde er durch Zufall auf einen Gegenstand geführt, über welchen er zuvor niemals nachgedacht hatte, den er aber nun auf Bitten seiner Freunde ausführlicher behandelte und in einzelnen Fragmenten, oft jedoch mit langen Unterbrechungen, niederschrieb. Daher kam es, daß Locke sein bereits 1670 entworfenes Werk erst gegen Ende des Jahres 1687 während seines Exils in Holland vollendete. Ein selbst verfertigter und von seinem Freunde Le Clerc ins Französische übersetzter Auszug aus seinem Essay fand in der gebildeten Welt solchen Anklang, daß allgemein der Wunsch rege wurde, das Originalwerk zu sehen. Dieses letztere wurde denn auch vom Verfasser zwei Jahre später, nach seiner Rückkehr nach England (1689), veröffentlicht, erregte aber durch die darin entwickelten freiern Ansichten bei den Anhängern alter Vorurtheile, besonders bei den Häuptern der Universität Oxford, der Locke früher angehört hatte, vielfachen Anstoß. Diese beschlossen, die Verbreitung der Locke'schen Schrift nach Kräften zu verhindern und vor der Lectüre derselben zu warnen. Allein so sehr man auch von gewisser Seite bemüht war, die Wirkungen der Locke'schen Theorie zu paralysiren, mußte doch nothwendiger Weise die neue Lehre durch ihre wesentlich praktische Tendenz dem ebenfalls aufs Praktische gerichteten englischen Nationalsinne weit mehr zusagen, als die metaphysischen Speculationen der cartesianischen oder spinozistischen Schule, welche auch in England Wurzel gefaßt hatten.

Wir dürfen hier die Hauptvertreter des englischen Idealismus für eine richtige Beurtheilung der Locke'schen Theorie nicht ganz außer Acht lassen. Herbert von Cherbury hatte eine in dem innern Sinn oder den dem Geiste angebornen Gemeinbegriffen liegende unmittelbare Erkenntniß der Wahrheit und Gottes angenommen, und Ralph Cudworth die Ideen für Abdrücke des göttlichen Geistes im Endlichen erklärt; die Erkenntniß sollte nach ihm bei den übersinnlichen Begriffen anheben und erst von da zu den sinnlichen Dingen fortschreiten. Beide Ansichten vereinigen sich in dem Satze, daß es angeborne Begriffe gebe, welche, ohne anderweitige Vermittlung, die Quelle unserer Erkenntniß seien — ein Satz, der in der damaligen Zeit allgemein verbreitet war und als unbestreitbare Wahrheit angesehen wurde. Er war eine natürliche Consequenz des cartesianischen «Cogito, ergo sum», d. h. der Zurückführung alles Objectiven auf das unmittelbare Denken. Es war ein kleiner Schritt, aus den unmittelbaren Begriffen angeborne Begriffe zu machen, indem man etwa so raisonnirte: Was unmittelbar im Menschen liegt, kann nie von außen her in ihn gekommen sein, ist also von jeher in ihm gewesen, folglich angeboren. Gegen eine solche Annahme, die den Empirismus geradezu unmöglich machte, indem sie alle Weisheit und Erkenntniß schon im Geiste des unmündigen Kindes, wenigstens virtualiter, ausgebildet sah, mußte daher unser Philosoph vor Allem in die Schranken treten, um nur erst den für sein philosophisches Lehrgebäude geeigneten Boden zu gewinnen. Darum bilden auch die hier einschlagenden Erörterungen das erste Buch des «Essay conc. h. underst.»

Wir wollen nun dieses Hauptwerk Locke's, in ähnlicher Weise, wie es Hartenstein in seiner lichtvollen Darstellung der Locke'schen und Leibniz'schen Erkenntnißtheorie gethan hat *), zuerst in seiner Gesammtheit zu überblicken suchen, ehe wir uns mit der Leibniz'schen Kritik desselben beschäftigen. Denn eben weil Leibniz seine Ansichten über die menschliche Erkenntniß nicht in einem selbständigen Werke, sondern nur in der Form einer Kritik der schon lange vorher erschienenen Locke'schen Theorie dargelegt hat, ist es natürlich und zur richtigen Beurtheilung beider Denker nothwendig, das Locke'sche Werk als das bedeutendere voranzustellen; erst aus dem Zusammenhang der darin entwickelten Lehren wird sich alsdann für uns die Bedeutung der Leibniz'schen Kritik ergeben.

*) Hartenstein: „Locke's Lehre von der menschlichen Erkenntniß in Vergleichung mit Leibniz's Kritik derselben." Leipzig 1861.

I.

Ursprung der Vorstellungen.

Gleich im Eingang des Essay tritt die oben angeführte praktische Tendenz Locke's klar hervor. Die Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens ist ihm nicht sowohl um ihres theoretischen Interesses willen von Belang, sondern vielmehr von Seiten ihrer Nützlichkeit. Sie soll den Menschen von leeren metaphysischen Speculationen, d. h. dem Bestreben, das außerhalb seiner Erkenntnißsphäre Liegende erkennen zu wollen, abziehen und ihn auf die für seine Fähigkeiten erreichbare Welt beschränken. Diese Welt aber ist nichts Anderes, als die Gesammtheit unserer Vorstellungen und Begriffe (ideas, vgl. über die verschiedenen von Locke gebrauchten Bedeutungen des Wortes Einleitung § 8), welche als etwas Gegebenes, im menschlichen Geiste Vorhandenes einerseits in historischer Weise auf ihren Ursprung zurückgeführt, andererseits auf analytischem Wege in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt werden müssen. Hiemit stellt sich Locke ganz auf den Standpunkt des Naturhistorikers, der die gegebene Wirklichkeit, wie sie ist, beschreibt und classifizirt, ohne jedoch in das innere Wesen der Dinge selbst einzudringen. Solche physikalische Untersuchungen über die Natur des Geistigen und seinen Zusammenhang mit der Körperwelt liegen unserm Philosophen ferne; sondern dies ist der Nutzen, den er sich von seiner Analyse des Vorstellungskreises verspricht, daß der Mensch nicht nur, wie oben bemerkt wurde, das Streben nach dem Unerreichbaren aufgebe, sondern auch über den Umfang und die Gewißheit der ihm zugänglichen Erkenntniß ins Klare komme und an derselben sich genügen lasse. Dadurch werden wir sowohl vor Geistesträgheit, als vor Skepticismus bewahrt, d. h. wir werden nicht aus Verzweiflung an der Möglichkeit irgend einer Erkenntniß in Unthätigkeit versinken, aber auch nicht jede Erkenntniß in Frage stellen, weil es Dinge giebt, die unser Erkenntnißvermögen übersteigen. Alles das nun, wovon keine sichere Erkenntniß möglich ist, kann nicht auf Wahrheit, sondern nur auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen und gehört daher unter die verschiedenen Kategorien des Glaubens, der Meinung, des Fürwahrhaltens u. s. w., deren Gründe und Grade bei den Menschen so verschieden, ja so entgegengesetzt sind, daß man oft an der Wahrheit selber, oder wenigstens an der Möglichkeit, sie zu erreichen, verzweifeln möchte. Daher bilden die Untersuchungen über den Glauben im Gegensatz zum Wissen, über die Wahrscheinlichkeit im Gegensatz zur Wahrheit oder sichern Erkenntniß, ein nothwendiges Complement von Locke's Ideen- und Erkenntnißlehre und den Schluß seines Werkes.

Dieser innern Anordnung, welche Locke selbst in § 3 der Einleitung als seine „Methode" aufstellt, entspricht die äußere Eintheilung nicht genau; denn während letztere die ganze Schrift in vier Bücher zerlegt, enthält das Werk nach der Disposition des Verfassers nur drei Theile: der erste, welcher vom Ursprung der Begriffe handelt, umfaßt das ganze erste Buch und das erste Capitel des zweiten; die Analyse des Vorstellungskreises, aus der Gewißheit und dem Umfang der Erkenntniß sich ergebend, bildet den Gegenstand des zweiten Theiles und reicht bis Buch IV, Cap. 13; der dritte Theil enthält die Lehre von der Wahrscheinlichkeit und geht bis zu Ende, jedoch mit Ausschluß des letzten Capitels, welches eine Eintheilung der Wissenschaften giebt.

Nachdem nun Locke, wie wir gesehen haben, den Zweck seiner Untersuchungen als einen wesentlich praktischen, seine Methode als die historisch-analytische festgestellt hat, geht er zur Erörterung des Ursprungs der Vorstellungen und Begriffe über. Hier mußte er, von seinem empirischen Standpunkte aus, vor Allem der früher erwähnten allgemein verbreiteten Ansicht angeborner Begriffe und Grundsätze entgegen treten. Zu dieser Annahme hatte man sich berechtigt geglaubt theils wegen der allgemeinen Anerkennung der sogenannten Grundsätze, theils mit Berufung auf die sofortige Zustimmung des Kindes zu denselben, sobald es nur zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt sei. Locke's Widerlegung läßt sich auf folgende Hauptmomente zurückführen: Angenommen, solche Grundsätze, wie z. B. der der Identität und des Widerspruches, erfreuten sich einer allgemeinen Anerkennung, so würde dies ihr Angeborensein noch durchaus nicht beweisen, wenn man zeigen könnte, daß sie auf anderem Wege in unsern Geist gelangen. Allein es ist nicht einmal wahr, daß sie von Jedermann anerkannt werden; denn die Kinder und Wilden, die Unwissenden und Ungebildeten, welche, weil sie der Natur am nächsten stehen, das von ihr Empfangene am reinsten besitzen müßten, kennen sie nicht. Wenn man dagegen einwendet, jene Principien seien dennoch im Verstand, auch wenn man nichts von ihnen wisse, so ist dies eine contradictio in adjecto; denn im Verstande sein heißt nichts Anderes, als gewußt werden. Die Behauptung ferner, diese Grundsätze würden doch wenigstens erkannt, sobald der Mensch zum Gebrauche seiner Vernunft gelange, ist ebenfalls unrichtig: einmal kann sie die Vernunft gar nicht auffinden, weil sie bloß das Vermögen ist von einem gegebenen Satz einen andern abzuleiten; und dann ist der Mensch thatsächlich im Besitze seiner Vernunft, bevor er von jenen allgemeinen Sätzen etwas weiß. Allerdings bedarf er der Vernunft, um sie zu verstehen; allein daraus folgt nicht, daß sie ihm gleichzeitig mit dem ersten Raisonnement zum Bewußtsein kommen, vielmehr werden sie nur nach und nach aus der Masse der einzelnen Sinneseindrücke durch Abstraction gewonnen. Indem wir nämlich die von der Außenwelt aufgenommenen Vorstellungen mit einander vergleichen, nehmen wir ihre Aehnlichkeiten und Verschiedenheiten wahr, fassen das Gleichartige unter einen gemeinsamen Namen zusammen und erhalten so allgemeine Begriffe. Diese beruhen also in letzter Linie, wie die Einzelvorstellungen, aus denen sie entstanden sind, auf der sinnlichen Erfahrung. Dem fernern Einwande, jene Principien würden doch wenigstens anerkannt, so bald man sie höre und verstehe, begegnet Locke dadurch, daß er sagt, mit demselben Rechte könnte man alle widerspruchslosen Sätze für angeboren erklären, da sie von Jedermann, der sie begreift, zugegeben werden müßten. Die allgemeine Zustimmung sei allerdings ein Beweis ihrer Evidenz, diese selbst aber hänge keineswegs von ihrem Angeborensein ab, sondern von andern, aus der Erfahrung gewonnenen, weniger allgemeinen und darum leichter faßlichen Sätzen, wie z. B. daß süß nicht bitter sei — Sätze, welche von Leuten erkannt würden, die von den sogenannten Grundprincipien gar keinen Begriff hätten. Ja, jene Zustimmung beweise gerade, daß solche Sätze uns nicht angeboren seien, indem daraus hervorgehe, daß wir sie früher nicht kannten; denn hätten sie uns von jeher innegewohnt, dann wüßten wir sie schon und brauchten sie uns daher nicht noch erst vorlegen zu lassen, um ihnen beizustimmen. Suche man endlich ihr Angeborensein durch die Behauptung zu rechtfertigen, sie seien implicite im Verstande, bevor man sie erkenne, so könne dies nur so viel heißen als, der Verstand sei fähig, sie zu erfassen und ihnen beizupflichten, sobald sie ihm vorgelegt würden. Darnach müßten alle mathematischen Beweise angeboren sein, was wohl diejenigen kaum zugeben würden, denen es schwerer falle, einen Satz zu beweisen, als einen schon bewiesenen anzuerkennen.

Hat Locke bisher gezeigt, daß die Anerkennung gewisser Sätze keineswegs auf ihr Angeborensein schließen lasse, so beweist er im Fernern, diese Anerkennung selbst sei nicht möglich, ohne daß man vorher die Bedeutung der die Begriffe bezeichnenden Wörter gelernt habe; denn erst die Verbindung von Wort und Begriff habe für uns einen Erkenntnißwerth, da Wörter an und für sich leere Laute

seien. Hiebei gehe man immer von den einfachern Vorstellungen aus, deren Namen man sich zuerst aneigne, und nur allmählig gelange man zur sprachlichen Bezeichnung der abstracteren und allgemeinern Begriffe, zu den Sätzen. Damit schließt Locke seine Beweisführung gegen das Angeborensein der speculativen oder Erkenntnißprincipien. Das Resultat seiner Untersuchungen ist: Es gibt keine angebornen Grundsätze der Erkenntniß, weil sie sowohl von Seiten ihres begrifflichen Inhaltes aus der Erfahrung gewonnen, als auch von Seiten ihrer sprachlichen Form gelernt, d. h. von außen her aufgenommen werden.

Diesen doppelten Gesichtspunkt müssen wir wohl beachten; denn die ganze Erkenntnißtheorie ist der Anlage nach darin enthalten. Ist nämlich nur durch die Verbindung der Ideen mit den sie bezeichnenden Wörtern eine vollständige Erkenntniß möglich, so mußte Locke nothwendig die Sprache als einen wesentlichen Erkenntnißfactor in seine Theorie hereinziehen und ihr nach der Ideenlehre eine Stelle einräumen. In der That geschieht dies im dritten Buche, welches ausschließlich von der sprachlichen Form handelt, in der wir unsere Vorstellungen und Begriffe auffassen und Andern mittheilen. Jetzt erst konnte Locke die bisher im Einzelnen analysirten Bestandtheile zum Ganzen der Erkenntniß vereinigen und das Wesen derselben untersuchen. Darum folgt nun im vierten Buche die eigentliche Lehre von der Erkenntniß. Die äußere Eintheilung ist also eben so wenig, wie die innere, eine willkürliche, sondern von beiden Seiten betrachtet erscheint das Werk als ein planmäßig geordnetes, harmonisch gegliedertes Ganzes.

Von den speculativen Principien geht Locke im dritten Capitel des ersten Buches über zu den praktischen Grundsätzen, deren Angeborensein er ebenfalls bestreitet. Wir können uns hier um so kürzer fassen, als dabei wesentlich dieselben Gesichtspunkte, wie bei den theoretischen Principien, geltend gemacht werden.

Die praktischen oder moralischen Grundsätze, sagt Locke, finden noch weniger eine allgemeine Anerkennung, als die theoretischen. Dies beweisen nicht nur die rohen Sitten barbarischer Völker, sondern auch die vielfachen Uebertretungen der sittlichen Anforderungen bei civilisirten Nationen. Die Einwendung, die Moralprincipien würden, wenn gleich nicht immer im Leben befolgt, doch von Jedermann in seinem Innern anerkannt, sei nichtig; denn dadurch würden die sogenannten praktischen Grundsätze auf die Stufe der theoretischen herabgedrückt und hörten auf, sich von letztern zu unterscheiden. Da ferner die praktischen Principien bewiesen werden müssen und auf sehr verschiedene Weise begründet werden können, da selbst das Gewissen, d. h. das Urtheil über gut und böse, je nach Erziehung, Umgang und Sitten der Menschen unendlich verschieden sich gestaltet, so können die moralischen Principien dem Menschen nicht ursprünglich innewohnen, sondern sie müssen auf demselben Wege, wie die theoretischen Erkenntnisse, nämlich auf dem Wege der Erfahrung, in unsern Geist gelangen. Sehr schwach ist das Argument, welches Locke aus dem Begriff der Pflicht zur Unterstützung seiner Ansicht glaubt beibringen zu müssen. Daß jeder sittliche Grundsatz eine Pflicht voraussetzt, welche auf ein Gesetz hindeutet, ist zwar richtig; allein die Folgerung, es müsse ein solches Gesetz von außen her gegeben sein, ist falsch. Denn es giebt auch innere, in der Natur des menschlichen Geistes selber begründete Gesetze, und solche sind gerade die hier in Frage stehenden moralischen Principien. Merkwürdig genug anerkennt Locke gleich darauf sogenannte Naturgesetze, worunter er solche Regeln versteht, zu deren Kenntniß wir durch den Gebrauch unserer natürlichen Fähigkeiten gelangen. Heißt das nicht gerade das Vorhandensein einer nicht von außen her uns gegebenen, sondern aus unsern eigenen Naturanlagen (oder, wie Locke sich selber ausdrückt, by the light of nature) geschöpften Erkenntniß zugestehen? Wer sähe nicht ein, daß Locke hierin mit seinem spätern Gegner Leibniz, der ebenfalls, wie wir sehen werden, eine natürliche Erkenntniß (lumière naturelle) annahm, übereinstimmt, und daß damit der ganze Streit über die angebornen Principien, welcher auffallender Weise bis in die neueste Zeit für den Haupt-

grund der verschiedenen Ansichten beider Denker angesehen wurde, sich in der That nicht als eine Scheidewand, sondern vielmehr als ein Berührungspunkt zwischen dem Locke'schen Empirismus und dem Leibniz'schen Idealismus herausstellt? Dies mag auch zugleich ein Fingerzeig sein, inwiefern der früher ausgesprochene Zweifel, daß Locke sein Prinzip rein durchgeführt habe, gerechtfertigt erscheint.

Kehren wir nach dieser kleinen, durch die Inconsequenz des englischen Philosophen veranlaßten Digression zu seiner Beweisführung gegen die angebornen praktischen Principien zurück, so finden wir auch hier das aus der Nothwendigkeit der sprachlichen Bezeichnung entnommene Argument, wenn gleich etwas verändert, wieder. Es sei nicht denkbar, sagt Locke, daß Gott uns Principien eingeprägt habe, die wir nur in Worten denken können; denn erstens hätten diese Worte bei verschiedenen Menschen einen verschiedenen Sinn, und zweitens setzten sie, als allgemeine Benennungen, schon die Kenntniß der darunter begriffenen besondern Wörter voraus. Einen fernern Beweis gegen das Angeborensein der fraglichen Grundsätze sieht Locke in der Albernheit und Vernunftwidrigkeit vieler derselben, welche von ganz verständigen Leuten aus treuer Anhänglichkeit an die von frühester Kindheit an ihrem noch vorurtheilsfreien Verstande eingeträufelten und später immer und immer wiederholten Lehren als unumstößliche Wahrheiten ausgegeben werden, weil diese Leute sich nicht mehr erinnern, auf welche Weise sie zu ihrer Kenntniß gelangt sind. Theils diese Pietät gegen das Alte, theils die Scheu, allgemein angenommene Grundsätze anzufechten, aus Furcht als Atheisten verschrien zu werden, verhindert die meisten Menschen an der Erkenntniß der Wahrheit und verleiht überlieferten Vorurtheilen mit der Länge der Zeit die Würde von Principien der Religion oder der Moral. Indessen zeigt schon die große Verschiedenheit derselben, die sich oft bis zum schroffsten Gegensatz ausbildet, daß sie, zum Zwecke der Aussonderung des Aechten vom Unächten, einer Prüfung bedürfen. Dieß beweist deutlich die Unmöglichkeit ihres Angeborenseins, da sie sonst für uns unmittelbar gewiß wären.

Das Ergebniß der Untersuchung über die praktischen Principien ist demnach ein negatives, nämlich daß sie uns nicht ursprünglich innewohnen, indem sie noch weniger, als die spekulativen Grundsätze, allgemeine Anerkennung finden. Die natürliche und allgemein verbreitete Neigung zur Lust und der Widerwille gegen den Schmerz sind nur subjective Gefühle, nicht objective Eindrücke der Wahrheit, und gerade die Thatsache, daß der Mensch sich beim Handeln, statt von den angeblich angebornen Prinzipien, von seinen Gefühlen leiten läßt, ist ein neuer Beweis, daß jene Grundsätze ihm unmöglich angeboren sein können.

Hat Locke bisher die theoretischen, speculativen oder Erkenntnißprincipien von den praktischen oder moralischen Grundsätzen getrennt behandelt, so stellt er, zur vollständigern Begründung seiner Ansicht, im letzten Capitel des ersten Buches noch einige beiden gemeinsame Betrachtungen an. Daß alle diese Principien, weil sie nur in der Form von Sätzen gedacht werden, in verschiedene Begriffe als ihre Bestandtheile sich zerlegen lassen, hatte er schon oben nachgewiesen. Von diesen Begriffen zeigt er nun, daß sie ebenfalls nicht angeboren sind, da das Kind zuerst rein sinnliche Eindrücke empfängt. Sind aber die einzelnen Bestandtheile dem Menschen nicht ursprünglich eingeprägt, so kann es noch viel weniger das Ganze sein. In der That findet sich auch von allgemeinen Principien bei den neugebornen Kindern so wenig, daß selbst Erwachsene sie nur mit Mühe begreifen und sehr verschieden auffassen. Ja nicht einmal die höchste Idee, die Idee der Gottheit, ist dem Menschen angeboren, sonst gäbe es nicht viele Atheisten und ganze Völker, die von Gott nichts wissen. Dieser Mangel einer allgemeinen Erkenntniß der Gottheit beweist aber nichts gegen ihre Existenz, vielmehr hat jeder Mensch die nöthigen Anlagen und Fähigkeiten in sich, um zur Idee Gottes zu gelangen. Natürliche Geistesträgheit hindert ihn aber oft daran, seine Vernunft zu gebrauchen, und so kommt es, daß Viele sich damit begnügen, den durch das gründliche Nachdenken Anderer aufgefundenen Gottesbegriff als überlieferten Glauben anzunehmen, ohne ihn selber zu ergründen. Auch die Verschiedenheit der Vorstellungen, welche die Menschen von der Gottheit

haben (heidnische, jüdische, christliche) beweist deutlich, daß der Gottesbegriff kein angeborner sein kann. Wenn es aber dieser nicht ist, der doch am meisten Anspruch auf Ursprünglichkeit zu machen scheint, so können es alle übrigen Ideen um so viel weniger sein.

Locke leugnet also das Ange orensein der Idee Gottes, giebt aber doch zu, daß wir sie vermöge unserer eigenen Fähigkeiten, d. h. durch den Gebrauch unserer Vernunft, erkennen. Wie nahe streift er hier wieder an die Ansicht, welche er bestreitet! Denn wenn jeder Mensch zur Erkenntniß Gottes nur seine eigene Vernunft anzuwenden braucht, so ist doch damit deutlich gesagt, daß der Begriff Gottes nicht empirisch aufgenommen wird, sondern im Menschen selber liegt. Locke anerkennt diese Consequenz so wohl, daß er später (IV, 10) einen glänzenden Beweis giebt von der Existenz der Gottheit, welchen er nur auf Vernunftraisonnements gründet. Und doch hat es Leute gegeben, welche seine Lehre als einen reinen Sensualismus bezeichneten! —

Bisher war bloß von Erkenntniß- und Moralbegriffen die Rede. Diesen gegenüber werden nun noch die Substanzbegriffe untersucht, welche ebenfalls nicht angeboren sein können, weil wir weder auf dem Wege der Sensation, noch auf dem der Reflexion (die einzigen Quellen der Erkenntniß, die Locke annimmt) zu denselben gelangen; sondern sie sind nur Hypothesen, die wir über uns unbekannte Vorstellungen machen.

Locke schließt seine Widerlegung der angebornen Begriffe damit, daß er sagt, wir müßten letztere, wenn die Ansicht seiner Gegner richtig wäre, von vornherein im Gedächtniß haben, sie uns also auch ohne irgend welche äußere Einwirkung ins Gedächtniß zurückrufen können; dann würden sie uns bekannt vorkommen, was aber durchaus nicht der Fall sei, wenn wir zum ersten Mal von solchen Begriffen hören.

Aus der ganzen bisherigen Darstellung geht hervor, daß Locke die angebornen Principien nicht in so absoluter Weise leugnet, wie man gewöhnlich angenommen hat, daß vielmehr in der Forderung des Gebrauches unserer natürlichen Anlagen die stillschweigende Anerkennung liegt, es gebe etwas in uns, was nicht aus der äußern Erfahrung stamme, sondern uns ursprünglich innewohne. Nur insofern bestreitet Locke das Angeborensein von Grundsätzen, als man darunter objective Eindrücke der Wahrheit versteht, welche wir als vollendete Erkenntnisse gleich bei unserer Geburt mit uns auf die Welt bringen. Der Schwerpunkt seiner Untersuchung liegt daher nicht sowohl in der Bestreitung angeborner Begriffe, als vielmehr in der heilsamen Reaktion gegen den Autoritätsglauben der damaligen Zeit und die leichtfertige Annahme von sogenannten Grundsätzen, die oft nichts als überlieferte Vorurtheile sind. Diesen gegenüber stellt Locke die Forderung eigener Forschung als einzigen Weg zu einer wahren und sichern Erkenntniß.

Nachdem Locke auf diese Weise seinen Standpunkt, im Gegensatz zum rationalistischen Dogmatismus seiner Zeit, im Allgemeinen als einen empirischen festgestellt hat, geht er im ersten Capitel des zweiten Buches zur positiven Begründung seiner Ansicht über, indem er nachweist, wie all unser Denken aus der Erfahrung stammt. Hiebei ist wohl zu berücksichtigen, daß er von unsern Gedanken als einer Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins, die keines weitern Beweises bedarf, ausgeht. (Vgl. Einleit. § 8.) Wäre nun seine Lehre, wie Viele behauptet haben, ein reiner Sensualismus oder Materialismus, wie könnte er den menschlichen Vorstellungskreis zur Grundlage seiner ganzen Erkenntnißtheorie machen? Oder führt er vielleicht irgendwo den Beweis, daß das Denken mit der sinnlichen Wahrnehmung identisch, oder daß es nur ein Phosphoresciren des Gehirns sei? In dergleichen physikalische Untersuchungen läßt er sich nirgends ein, sondern er analysirt einfach die Thatsachen der Erfahrung, welch letztere er in eine äußere und eine innere unterscheidet. Jene wird bedingt durch den Eindruck der Gegenstände auf unsere Sinne (Sensation), diese entsteht durch die innere Auffassung

unserer eigenen Geistesthätigkeit (Reflexion). Beide zusammen bilden die einzigen Quellen unserer Vorstellungen.

Alle unsere Erkenntniß stammt also nach Locke aus der Erfahrung; allein diese ist ihm nicht nur eine sinnliche, sondern besteht wesentlich auch und ganz unabhängig von äußern Wahrnehmungen im bewußten Denken unseres Geistes. Diese eine und zwar wichtigere Seite der Erfahrung scheint Schärer in seiner Schrift über unsern Philosophen nicht gehörig gewürdigt zu haben, indem er zu wiederholten Malen behauptet, „Locke fasse vorwiegend die sinnliche Seite des Menschen ins Auge, und er hätte, wenn nicht in allem Sinnlichen wenigstens auch ein Minimum von Geistigem wäre, das Geistige ganz hinweg geleugnet.“ Davon ist Locke soweit entfernt, daß er eine von unsern Sinnen ganz unabhängige Gedankenwelt anerkennt, die uns die Materialien zu unserer Erkenntniß liefert. Allerdings sind die sinnlichen Empfindungen die nothwendige Veranlassung zur Bildung unserer Vorstellungen; denn schon das Kind muß zuerst Eindrücke der Außenwelt empfangen, ehe es zum Denken, zur Reflexion gelangt; aber darum sind die Vorstellungen nicht selber etwas Sinnliches, sondern werden nur durch sinnliche Wahrnehmungen gleichzeitig angeregt. Bedeutsam ferner ist, was Locke über die größere oder geringere Deutlichkeit der Wahrnehmungen und Vorstellungen sagt. Er nimmt an, dieselbe hänge nicht von der Art der Einwirkung äußerer Gegenstände auf unsere Sinne ab, sondern vielmehr vom Grade unserer Aufmerksamkeit. Diese Aufmerksamkeit aber bedeutet nichts Anderes, als die willkührliche Richtung des Denkens auf ein bestimmtes Object, setzt also Selbstthätigkeit, Spontaneität des Geistes, voraus. Daraus geht hervor, daß Locke die Aufnahme von Vorstellungen in unser Bewußtsein nicht als einen rein sinnlichen Proceß auffaßt, wie bisher meistens angenommen wurde, daß er vielmehr dabei den geistigen Factor, insofern durch ihn die qualitative Verschiedenheit der Vorstellungen bedingt wird, ebenfalls berücksichtigt. Wenn daher der Geist auf die ihm von der Sinnlichkeit dargebotenen Vorstellungen einen so wesentlichen Einfluß ausübt, daß davon ihre Deutlichkeit oder Verworrenheit abhängt, so kann er unmöglich als tabula rasa oder, wie Schärer sich ausdrückt, als „weiß Papier“ angesehen werden (obgleich Locke selber ihn II. 1. § 2. so bezeichnet); denn dann müßte er ja die sinnlichen Eindrücke empfangen gerade so, wie sie ihm gegeben werden, d. h. er würde sich bei ihrer Aufnahme rein passiv verhalten; sondern er ist, wie Leibniz ihn auffaßt, weit mehr den Adern des Marmors vergleichbar, worin die Gestalt der künftigen Bildsäule präformirt ist. Allerdings liefert ihm die Außenwelt das zu seiner Arbeit nothwendige Material, indem ohne dasselbe seine Thätigkeit kein Object hätte, sich also nicht äußern könnte; allein die bestimmte Gestaltung dieses Materials ist sein Werk. Darum darf der Satz, womit man den Grundcharakter des Locke'schen Empirismus zu bezeichnen glaubt: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, nur so verstanden werden, daß die Sinnlichkeit dem Geiste die ersten und unerläßlichen Elemente seiner Thätigkeit darbietet. Daraus erklärt sich, daß die Kinder, deren Geist in den ersten Jahren ausschließlich durch sinnliche Eindrücke in Anspruch genommen wird, erst später zur Reflexion gelangen, wenn sie, von den Vorstellungen der objectiven Welt erfüllt, dieselben in ihrem eigenen Innern wahrnehmen.

Dieser Ansicht gegenüber, daß die Seele keine Gedanken habe, bevor ihr die Sinne solche geliefert, stand die Behauptung der cartesianischen Schule, die Seele denke immer, mit andern Worten, ihre Gedanken seien so alt, wie sie selber. Locke bringt nun eine weitläufige Widerlegung jener Annahme, wobei er sich hauptsächlich auf die Unmöglichkeit des Denkens ohne Bewußtsein beruft, da sonst die Einheit der Person aufgehoben würde, und sich auf die Erfahrung stützt, daß die Seele im traumlosen Schlaf nicht denkt, weil sie sich außerdem ihrer Gedanken bewußt wäre und beim Erwachen daran erinnerte. Locke bekämpft auch hier, wie wir sehen, seine Gegner mit den Waffen der Empirie: Da die Thatsachen der Erfahrung obiger Behauptung widersprechen, so ist letztere eine bloße Vermuthung und bedarf des Beweises. Dagegen macht unser Philosoph zur fernern Begründung seiner Ansicht das vorwiegend animalische

Leben bei neugebornen Kindern geltend, welches gerade eine der Denkthätigkeit entgegengesetzte Richtung beurkunde. Als ein zweites Stadium bezeichnet er die sinnliche Wahrnehmung und die gleichzeitige Bildung von Vorstellungen (Unterscheidung der umgebenden Gegenstände und Personen). Erst durch allmählige Erweiterung und Verbindung der Vorstellungen gelangt der Geist zur Abstraction und Reflexion, d. h. zum selbständigen Denken. Die ersten Gedanken also kommen uns zugleich mit den ersten sinnlichen Eindrücken, welche im Geiste eine Empfindung erzeugen; diese ist, nach den verschiedenen Bildungsstufen des Geistes, Wahrnehmung, Erinnerung, Betrachtung oder Reflexion. — Wenn hier Locke von der Passivität des Geistes bei den sinnlichen Empfindungen spricht, so ist dieß natürlich, nach dem oben über die Bedeutung der Aufmerksamkeit Gesagten, nur relativ zu verstehen.

Nach allem Bisherigen gestaltet sich das Verhältniß von Sensation und Reflexion für Locke folgendermaßen: beide sind von Seiten ihres Erkenntnißwerthes als selbständige, gleichberechtigte Quellen unseres Vorstellungskreises anzusehen. Dagegen sind sie in der Weise von einander abhängig, daß die sinnliche Wahrnehmung als die der Zeit nach frühere der Reflexion zuerst den nöthigen Denkstoff liefern muß, bevor diese ihre Thätigkeit entfalten kann; ist aber einmal diese Bedingung erfüllt, so braucht sich das Denken nicht mehr an die Schranken seiner sinnlichen Grundlage zu halten, sondern kann vermöge der in der Abstraction sich äußernden Spontaneität des Geistes sich bis zu den allgemeinen Begriffen und transscendentalen Speculationen erheben, die zwar nur, insofern sie gedacht werden, Realität haben, deren letzte und einfachste Bestandtheile aber sich doch auf die sinnliche Erfahrung zurückführen lassen.

II.

Unterscheidung der Vorstellungen.

1. Quantitativ.

Locke hat bisher nach dem Ursprunge unserer Vorstellungen geforscht und gefunden, daß wir dieselben nicht aus uns selber schöpfen, sondern aus der uns umgebenden sinnlichen Welt. Nachdem er auf diese Weise für sein System eine positive Grundlage, nämlich die Erfahrung, gewonnen, geht er dazu über, die Mannigfaltigkeit der empirischen Thatsachen, insofern wir sie in unser Bewußtsein aufgenommen haben (Vorstellungen), zu zergliedern und zu ordnen. Gemäß seiner Eintheilung in Sensations- und Reflexionsideen, von denen die letztern auf die erstern sich stützen, zerlegt er alle Vorstellungen in zwei Hauptklassen: in einfache, welche durch die Sinne oder die Reflexion erzeugt werden, und in zusammengesetzte, welche der Verstand aus den einfachen durch Vergleichung und Verbindung der gemeinsamen Merkmale gewinnt. Unter den einfachen Vorstellungen giebt es solche, welche auf unsere fünf Sinne beschränkt sind und uns daher auch nur diejenigen Eigenschaften der Körper erkennen lassen, welche den erstern zugänglich sind. Sie können durch einen einzigen Sinn, oder aber durch mehrere Sinne zugleich vermittelt werden. Von diesen unterscheiden sich diejenigen, welche wir durch Reflexion allein erhalten. Eine letzte Klasse bilden die aus der Sensation und Reflexion gleichzeitig entsprungenen. — Worin nun aber das Wesen dieser einfachen Vorstellungen

bestehe, sagt Locke nirgends; er beruft sich lediglich auf die allgemeine Erfahrung, daß wir solche Vorstellungen in uns haben, die sich nicht weiter erklären lassen. Ihre Bedeutung liege darin, daß wir durch sie die qualitative Verschiedenheit der Körper erkennen. — Unser Philosoph hebt nun unter den einfachen Vorstellungen, welche uns die sinnliche Wahrnehmung liefert, besonders die der Festigkeit hervor, bei welcher Gelegenheit er die cartesianische Ansicht der Identität von Ausdehnung und Körperlichkeit und den Unterschied zwischen dem bloßen Raum und dem ihn erfüllenden Körper festhält, indem er jenen für eine Verbindung unbeweglicher, nicht dichter und untrennbarer Theile erklärt, diesen aber als Vereinigung beweglicher, dichter und trennbarer Theile ansieht. In Betreff der einfachen Sensationsideen mag noch bemerkt werden, daß Locke, angesichts der unendlichen Mannigfaltigkeit des Universums, die Möglichkeit einer, durch feinere Sinne, als die wir besitzen, vermittelten vollkommenern Erkenntniß der körperlichen Eigenschaften keineswegs in Abrede stellt (vgl. Cap. 2 a. E.), daß er also vom Kreise unserer sinnlichen Wahrnehmungen keine absolute Erkenntniß des wahren Wesens der Dinge, sondern nur eine relative, unserm physischen Organismus angemessene, erwartet. Dieser Gesichtspunkt tritt, wie wir sehen werden, in den Erörterungen über die Eigenschaften der Körper noch weit klarer hervor. Es genüge hier, darauf hingewiesen zu haben.

Nachdem Locke beispielsweise einige einfache Vorstellungen, an deren Bildung mehrere Sinne gleichzeitig Antheil haben (Raum, Ausdehnung, Gestalt, Ruhe, Bewegung), aufgezählt, geht er zu den einfachen Vorstellungen der Reflexion über, bei welchen er Gedanken und Willen unterscheidet. Erstere entspringen aus dem Erkenntniß-, letzterer aus dem Begehrungsvermögen. Es könnte auffallen, daß auch der Wille in den Vorstellungskreis hereingezogen wird, während er doch nach gewöhnlicher Auffassung nicht in das theoretische Gebiet der Begriffe, sondern in das praktische des Handelns gehört; allein wir dürfen nicht vergessen, daß Locke später, in seiner Erörterung über die Vermögen (of power Cap. 21), den Willen aus dem Erkenntnißvermögen (Verstand) hervorgehen läßt, insofern er die Kenntniß des Werthes unserer Vorstellungen sowie der sie bezeichnenden Wörter voraussetzt. Denn da der Wille wesentlich in einer Wahl zwischen verschiedenen Vorstellungen besteht, so müssen wir dieselben in ihrer Bedeutung erkannt haben, bevor wir eine Entscheidung treffen können. Darum rechnet Locke den Willen zu den Reflexionsideen; denn dieser wird bedingt durch das Reflectiren auf unsere Vorstellungen.

Unter den einfachen Ideen, welche aus der Sensation und Reflexion zugleich entspringen, werden vier Hauptklassen hervorgehoben. Bezeichnend für den Standpunkt unseres Philosophen ist es, daß er die Gefühle der Lust und Unlust in erster Linie anführt, weil sie sich mit allen unsern Vorstellungen verbinden. Er behandelt sie aber, da nach seiner Theorie der ganze Inhalt unseres Bewußtseins nur, insofern er gedacht wird, für uns einen Erkenntnißwerth hat, ebenfalls als Vorstellungen; und zwar sind sie ihm die wichtigsten von allen, da sie den Zweck haben, einerseits uns vor schädlichen Einflüssen zu bewahren, andererseits uns ein angenehmes Dasein zu gewähren. Auf sie sind unsere körperlichen und geistigen Fähigkeiten gerichtet, ohne sie würden wir in Unthätigkeit und Gleichgültigkeit dahin leben. — Eine Hinneigung zum Eudämonismus ist in dieser teleologischen Auffassung von Freude und Schmerz nicht zu verkennen; wenn aber Locke nachher in der Verknüpfung beider Vorstellungen die weise Absicht des Schöpfers sieht, unsern Blick durch die Einsicht in die Unvollkommenheit aller irdischen Freuden auf die höhere und vollkommenere Glückseligkeit in Gott zu richten, so tritt darin sein ideales Streben so deutlich hervor, daß die Behauptung Schärers (Seite 119), er fasse die Begehren nach Glückseligkeit und Wohlsein vorwiegend sinnlich auf, nicht gerechtfertigt erscheint. Schon aus der Thatsache, daß er Lust und Unlust als Vorstellungen behandelt, läßt sich schließen, ihre geistige Seite sei ihm als die wesentlichere vorgekommen, was denn auch mit II. 21 § 41 a. E. vollkommen übereinstimmt: Or, to speak truly, they are all of the mind. Sie können freilich nicht näher definirt werden; Jeder ist dabei

an seine eigene Erfahrung gewiesen; allein sie sind mit dem ganzen Dichten und Trachten des Menschen so eng verbunden und üben einen solchen Einfluß auf alle seine Handlungen aus, daß man sie in Wahrheit angeborene nennen kann (I. 3 § 3). Dies ist aber, wie Locke selber sagt, nicht so zu deuten, daß man darunter einen Eindruck der objectiven Wahrheit in unserm Geiste versteht, sondern bezeichnet lediglich eine natürliche Neigung zum Wohlbefinden und einen ursprünglichen Widerwillen gegen den Schmerz.

Als zweite Hauptklasse der einfachen Vorstellungen der Sensation und Reflexion giebt Locke die der Existenz und die der Einheit an. Die bloße Betrachtung theils der Gegenstände außer uns, theils unserer eigenen Gedanken verschafft uns die Gewißheit ihrer Existenz. Das Seiende ist also für uns als Gedachtes vorhanden; wir erkennen die Wirklichkeit der Außenwelt durch unsere subjective Denkthätigkeit. Ob hierin nicht ein neuer Beweis liege für die Anhänglichkeit unseres Philosophen an die cartesianische Schule, der er früher angehört hatte (vgl. die oben in der Einleitung ausgesprochene Behauptung), mag der Beurtheilung des unbefangenen Lesers überlassen bleiben.

In ähnlicher Weise, wie die Vorstellung der Existenz, entsteht die der Einheit, indem wir jedes (äußere oder innere) Object der Betrachtung als ein für sich bestehendes, einheitliches Ganzes auffassen. — In eigenthümlicher Weise leitet Locke den Begriff der Kraft ab, den er als dritte Art der hieher gehörigen Vorstellungen anführt. Wir erkennen nämlich die Kraft, sagt er, theils aus unsern eigenen willkührlichen Bewegungen, theils aus den Bewegungserscheinungen der Naturkörper. Was sie nun aber sei, und in welcher Weise sie die Erscheinungen, aus denen wir auf ihr Dasein schließen, erzeuge und bedinge, darüber giebt er uns keine Auskunft. In dem der Erörterung dieses Gegenstandes speciell gewidmeten Capitel (II. 21) stellt er zwar die Kraft als das Verhältniß zwischen zwei Körpern dar, vermöge dessen der eine (active) in dem andern (passiven) eine gewisse Veränderung bewirkt; allein damit ist das Wesen der Kraft selber noch nicht erklärt. Bezeichnend aber ist, daß Locke gleich darauf den Naturkörpern nur Passivität vindicirt, da sie nach seiner Meinung keine Bewegung zu erzeugen, sondern sie nur zu übertragen im Stande sind, während das eigentliche Princip aller Bewegung, das active Moment der Kraft, in unserm Willen liege. Diese Anerkennung der Spontaneität des Geistes gegenüber der Trägheit der Materie liefert einen neuen Beleg dafür, daß Locke nicht die Absicht hatte, die geistige Natur des Menschen auf das Niveau der sinnlichen herabzudrücken.

Die vierte und letzte Klasse der einfachen Vorstellungen der Sensation und Reflexion bildet die der Aufeinanderfolge oder Succession, zu welcher wir hauptsächlich durch die Wahrnehmung des ununterbrochenen Kommens und Gehens unserer Gedanken gelangen.

Wichtiger als die bisherigen Erörterungen über die einfachen Vorstellungen, die nur ein klassificatorisches Interesse haben, sind die im achten Capitel des zweiten Buches vorkommenden Untersuchungen über das Verhältniß unserer Vorstellungen zu den Dingen, insofern dadurch die Bedeutung und Ausdehnung der Erkenntniß wesentlich bestimmt wird. Es fragt sich hier: Sind die einfachen, sinnlichen Vorstellungen — denn nur von diesen ist zunächst die Rede — mit den Gegenständen der Außenwelt, durch welche sie in uns hervorgerufen werden, identisch, d. h. genau congruent, oder aber ist die Beziehung zwischen der Vorstellung und ihrem Objecte nur die der Aehnlichkeit, der Analogie? Locke nimmt keines von beiden an, sondern beruft sich vielmehr von vornherein auf die Verschiedenheit der Vorstellungen von den sie erzeugenden Ursachen. Diese letzteren aber fallen für die Erkenntniß ganz außer Betracht. Es bleibt also nur die Vorstellung, als etwas rein Geistiges, übrig. Allerdings sind wir bei der Aufnahme unserer Vorstellungen an die Schranken der Sinnlichkeit gebunden, weil wir über die Wahrnehmungen, welche uns unsere fünf Sinne liefern, nicht hinaus kommen. Allein die sinnlichen Gegenstände als solche haben für uns keinen Erkenntnißwerth, sondern erst die geistigen Eindrücke, welche wir von ihnen durch Vermittlung unseres Nervensystems erhalten.

Weil nun aber Locke (wie wir oben gesehen haben) alle Vorstellungen aus der sinnlichen Erfahrung stammen läßt, so zog man daraus den falschen Schluß, sie seien ihm selber etwas Sinnliches, d. h. eine bloße physische Einwirkung der körperlichen Gegenstände auf unsere Sinnesorgane. Dann freilich wäre Locke ein Sensualist zu nennen. Man vergaß aber dabei, daß er über den rein physiologischen Prozeß der Fortleitung äußerer Eindrücke durch die Nerven bis zum Centralorgan hinausgeht, indem er ausdrücklich sagt, die eigentliche Wahrnehmung, als deren Sitz er das Gehirn bezeichnet, finde im Geiste statt (there to produce in our minds the particular ideas etc. vgl. II. 8. § 12). Locke nimmt also im Gehirn einen Uebergang an vom sinnlichen Eindruck in die geistige Vorstellung. Erst die Produkte dieses Verwandlungsprozesses (den Locke freilich ebenso wenig zu erklären vermag, als wir, trotz des außerordentlichen Fortschrittes der Physiologie, darüber Aufschluß geben können) liefern das zur Erkenntniß nöthige Material (ideas). Daß Locke zwischen den Vorstellungen und ihren Objecten keine Aehnlichkeit finden kann, ist nun begreiflich. Es erklärt sich aus dieser Auseinandersetzung aber auch, warum unser Philosoph von denjenigen Eigenschaften der Körper, welche er als primäre, d. h. als essentielle, constitutive bezeichnet (Festigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Ruhe, Bewegung, Zahl), behauptet, sie seien mit den Dingen unzertrennlich verbunden, während dagegen die sogenannten secundären Qualitäten nur auf der verschiedenartigen Einwirkung der primären Eigenschaften auf unsere Sinne beruhen. Diese Unterscheidung ursprünglicher und abgeleiteter Eigenschaften läßt sich nämlich auf den Satz zurückführen, daß wir die Dinge nicht erkennen können, wie sie an und für sich sind, sondern nur so, wie sie uns erscheinen, d. h. wie wir sie vermöge der eigenthümlichen Beschaffenheit unseres geistigen Organismus auffassen; denn die physischen Organe der Wahrnehmung sind bloß receptiv, nehmen daher die Eindrücke der Außenwelt so auf, wie sie ihnen gegeben werden, allein diese Eindrücke beruhen nach Locke's eigener Aussage nur auf Modificationen der Masse und Bewegung kleinster Theilchen, enthalten also noch nichts von dem, was Farbe, Ton, Geschmack u. s. w. heißt. Diese Eigenschaften, welche als secundäre bezeichnet werden, sind ein Produkt des Geistes, der den ihm von der Sinnlichkeit gebotenen Stoff zu einer seiner Anschauungsweise geeigneten Form verarbeitet.

Das eben besprochene Verhältniß zwischen den Eigenschaften der Körper und unsern Vorstellungen von denselben im Allgemeinen richtig erkannt zu haben, gereicht einem Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts zur nicht geringen Ehre, sowie auch die aus der Wirkung entfernter Gegenstände auf unsere Sinne abgeleitete Behauptung, es müsse von erstern aus eine Bewegung bis zu unserm Körper gehen, durch die modernen physikalischen Theorien bestätigt wird: die Emanationstheorie giebt ihr vollständig Recht, die Undulationstheorie wenigstens insofern sie überhaupt eine Bewegung annimmt; nur besteht dieselbe nicht, wie Locke meint, in der Fortführung kleinster Körpertheilchen, sondern in den durch gewisse Körper verursachten Vibrationen des Aethers.

Die fernere Unterscheidung der secundären Eigenschaften in solche, welche wir „unmittelbar" wahrnehmen, und solche, die wir „aus den veränderten Gestalt- und Masseverhältnissen eines andern Körpers erkennen", ist von keinem Belang; denn beide Arten beruhen auf verschiedenartig modificirten Wirkungen der ursprünglichen Qualitäten, nur mit dem Unterschiede, daß diese Wirkungen im einen Fall direct auf unsere Sinne stattfinden, im andern dagegen sich auf einen dazwischen liegenden Gegenstand erstrecken und in demselben gewisse Veränderungen hervorrufen, die wir ebenfalls als Eigenschaften ansehen, obwohl wir ihre Ursachen ganz gut zu unterscheiden vermögen.

Alle secundären Eigenschaften haben nach Locke nur relative Gültigkeit, weil sie bloß mit Beziehung auf unsere intellectuelle Auffassung vorhanden sind. Der Grund aber, warum wir sie den Dingen selbst beilegen, liegt darin, daß sich die Wirkungen der primären Eigenschaften auf die Sinnesorgane unserer Beobachtung entziehen und daß wir, weil für uns der geistige Wahrnehmungsprozeß mit dem

physischen Eindruck zusammen fällt, die Vorstellungen, die wir uns von den Eigenschaften machen, mit diesen selbst für identisch halten.

Aus der ganzen Untersuchung Locke's über das Verhältniß der Vorstellungen zu den Dingen folgt nun der für seine Theorie wichtige Satz: Erkenntniß ist nur innerhalb des Vorstellungskreises möglich. Da aber die Vorstellungen selber keine Analogie mit den Dingen haben, sondern nur Anschauungsformen unseres Geistes sind, so ist auch unsere Erkenntniß der Außenwelt nur subjectiv, kann also keinen Anspruch auf absolute Wahrheit machen. Damit ist der Vorwurf eines einseitig sensualistischen Standpunktes, der Schuld war, daß man Locke bis in die neueste Zeit höchstens als einen Vertreter des gesunden Menschenverstandes gelten lassen wollte, ein für alle Mal beseitigt.

Wir haben nun gesehen, wie die einfachen Vorstellungen klassificirt werden, und wie ihr Verhältniß zu den Dingen bestimmt wird. Es fragt sich jetzt: Welche Thätigkeiten des Geistes sind bei und nach der Aufnahme unserer Vorstellungen nöthig, damit wir zu einer Erkenntniß gelangen? 1) Von dem psychischen Prozeß der Wahrnehmung war schon oben kurz die Rede; dieselbe wird nun in einem besondern Capitel (II, 9) ausführlicher besprochen. Der Geist verhält sich bei der Perception sinnlicher Eindrücke nicht rein passiv, sondern muß denselben seine Aufmerksamkeit zuwenden (vgl. oben Seite 13); Locke beruft sich dabei auf die Erfahrungsthatsache, daß, wenn wir in gewisse Gedanken zu sehr vertieft sind, wir äußere Empfindungen nicht wahrnehmen. Die ersten Vorstellungen, welche das Kind gleich nach der Geburt erhält, sind die von den Eigenschaften der umgebenden Gegenstände; sie sind noch reine Perceptionen. Später aber kömmt die durch Erfahrungsurtheile corrigirte Anschauung (Apperception) hinzu. Die Wahrnehmung als der niedrigste Act geistiger Thätigkeit ist auch bei den Thieren vorhanden. 2) Damit nun aber die ins Bewußtsein aufgenommenen Vorstellungen darin haften bleiben, muß der Geist die Fähigkeit besitzen, sie festzuhalten. Diese Thätigkeit des Geistes, welche zugleich einen Fortschritt in der Erkenntniß bezeichnet, nennt Locke Retention. Sie kann sich in doppelter Weise äußern: Entweder nämlich werden die augenblicklich in den Geist gelangenden Vorstellungen im Bewußtsein zurückbehalten (Retention im engern Sinne), oder aber es werden schon früher aufgenommene reproducirt (Gedächtniß).

Die Erinnerung an früher gehabte Vorstellungen kann durch sinnliche Wahrnehmungen, aber auch durch das willkürliche Forschen des Geistes (sich auf etwas besinnen) erfolgen. Der Nutzen des Gedächtnisses besteht nun eben darin, das nach und nach sich abschwächende Bewußtsein durch oftmalige Reproduktion seines Inhaltes zu stärken und zu befestigen. Hauptfehler des Gedächtnisses sind Vergeßlichkeit und zu große Langsamkeit der Reproduktion, das charakteristische Merkmal der Bornirtheit. Ein Fehler aber ist allen Menschen gemeinsam: die durch die Enge des Bewußtseins bedingte Unmöglichkeit, sämmtliche Vorstellungen, die wir haben, gleichzeitig festzuhalten, sondern nur einen äußerst geringen Theil derselben. In dem größern Umfang des gleichzeitigen Bewußtseins sieht Locke den Fortschritt zu einer höhern geistigen Existenz.

3) Das dritte hier in Betracht kommende Vermögen ist das Unterscheidungsvermögen, welches nicht nur den einzelnen Vorstellungen Deutlichkeit und Bestimmtheit verleiht, sondern auch den eigentlichen Grund des allgemeinen Einverständnisses über gewisse Sätze bildet, die für angeboren gelten. Es bedingt auch großentheils die Genauigkeit des Urtheils (welches im sorgfältigen Auseinanderhalten scheinbar ganz ähnlicher Vorstellungen besteht, während der Witz ein Zusammenstellen scheinbar ganz verschiedener Dinge ist). Als fernere Thätigkeiten des Geistes zum Zwecke der Erkenntniß bezeichnet Locke die Vergleichung, welche uns die unendliche Mannigfaltigkeit der Beziehungen zwischen den Dingen zeigt; ferner die Verbindung mehrerer einfachen Vorstellungen zu einer zusammengesetzten, wozu auch die Erweiterung (enlarging), d. h. die Verknüpfung gleichartiger Vorstellungen, gehört; sodann die sprachliche Bezeichnung der Begriffe, welche die Kinder nach erfolgter Aufnahme der Vorstellungen theils

von Andern lernen, theils selber schaffen; endlich die Abstraktion, die große Scheidewand zwischen Mensch und Thier. Das Nichtvorhandensein irgend eines der angeführten Geistesvermögen bewirkt Beschränktheit oder Verrücktheit; erstere beruht auf dem Mangel an logischem Denken, letztere äußert sich darin, daß man von falschen Prämissen, die man für richtig hält, ausgehend, logische Schlüsse zieht.

Hat Locke bisher die Elemente des Vorstellungskreises einzeln betrachtet und den Weg verfolgt, auf dem sie in unser Bewußtsein gelangen, so geht er nun dazu über, das gegenseitige Verhältniß der Vorstellungen zu einander, ihre Verbindungen und Zusammensetzungen einer prüfenden Kritik zu unterwerfen. Bei der Bildung einfacher Vorstellungen aus dem von der Sinnlichkeit dargebotenen Stoff verhält sich der Geist, wie wir gesehen haben, vorwiegend, wenn auch nicht ausschließlich, passiv. Von jetzt an muß er selbstthätig eingreifen und das von Außen her aufgenommene Material zu einem Gedankengebäude vereinigen.

Wie geschieht dies? Theils durch die Verbindung mehrerer einfacher Vorstellungen zu einer zusammengesetzten, theils durch die Vergleichung der Vorstellungen unter einander, woraus ihre gegenseitigen Beziehungen erhellen, endlich durch Abstraction. Diese Thätigkeit, durch welche der ursprüngliche Inhalt des Bewußtseins dergestalt umgebildet wird, daß die einzelnen Elemente darin nicht mehr zu erkennen sind, liegen außerhalb der (sinnlichen oder geistigen) Erfahrung, welche jene Elemente geliefert. Dies ist wohl zu beachten mit Rücksicht auf die Frage, ob Locke den Empirismus rein durchgeführt habe oder nicht.

Was zunächst die Verbindung der Vorstellungen betrifft, so kann dieselbe in unendlicher Mannigfaltigkeit geschehen, immer aber sind die letzten Bestandtheile der so erhaltenen complexen Vorstellungen einfache Sensations- oder Reflexionsideen. Alle complexen Vorstellungen nun lassen sich nach Locke auf die drei Kategorien der Modi, Substanzen und Relationen zurückführen.

1. Die Modi sind Vorstellungen von Eigenschaften, die nicht an und für sich existiren, sondern nur in Verbindung mit Dingen, als Modificationen derselben (z. B. Dreieck, Mord). Sie unterscheiden sich in einfache und gemischte, je nachdem sie eine bloße Wiederholung ausdrücken oder aus verschiedenen Momenten bestehen. Als Beispiele von einfachen Modis führt Locke im 13. Capitel des 2. Buches die Vorstellung des Raumes, der Unendlichkeit, der Gestalt, des Platzes an und benutzt diesen Anlaß, um nochmals auf seinen schon früher geführten Beweis der Verschiedenheit von Körper und Ausdehnung mit großer Ausführlichkeit zurückzukommen; denselben können wir hier füglich übergehen. Wichtiger sind die im folgenden Capitel enthaltenen Untersuchungen über die Zeit. Es zeigt sich hier, wie schwankend die von Locke (II, 13 am Anfang) gegebene Definition der einfachen Modi ist. So gut nämlich der Raum sich uns als eine Modification darstellt, unter der wir die Dinge betrachten, so auch die Zeit. Man hätte also erwarten sollen, unser Denker werde die Zeit ebenfalls als einen einfachen Modus auffassen. Statt dessen unterscheidet er die Zeitdauer von ihren einfachen Modis, indem er unter ersterer eine ununterbrochene Folge von Zeittheilchen, unter letztern beliebige Zeitabschnitte (z. B. Tage, Monate) versteht. Die Entstehung des Begriffes der Succession oder der zeitlichen Folge hatte er schon oben (S. 16) aus der Beobachtung des Gehens und Kommens unserer Vorstellungen hergeleitet. Hieran anknüpfend erklärt er die Vorstellung der Zeitdauer als die Wahrnehmung des Zwischenraumes zwischen den einzelnen Theilen unserer Gedankenreihen. Das Zeitmaß wird uns gegeben durch die Bemerkung der periodischen Wiederkehr gewisser Naturerscheinungen; dadurch sind wir in den Stand gesetzt, die Zeit in regelmäßige Abschnitte einzutheilen. Durch fortwährendes Zusammenzählen beliebiger Zeitlängen gelangen wir zum Begriffe der Ewigkeit.

Aus der Vergleichung, die Locke im 15. Capitel über Raum und Zeit anstellt, geht hervor, daß er beide für unbegränzt und ins Unendliche theilbar hält, daß er sie also, wenn gleich ihr Ursprung in der Erfahrung zu suchen ist, als transscendentale Begriffe auffaßt, während ein strenges Festhalten am Empirismus ihre Beschränkung auf die für uns erkennbare Wirklichkeit gefordert hätte.

Als die allgemeinste complexe Vorstellung bezeichnet Locke die der Zahl als des Maßes von Raum und Zeit. Ihre verschiedenen Modi stellen uns die Zahlengrößen dar, welche vor allen andern den Vorzug scharfer Unterscheidung haben, weßhalb sie zu den deutlichsten Begriffen gehören. Darin liegt die große Sicherheit mathematischer Beweise. Allein weil das unterscheidende Merkmal der Zahlen nur in ihrem Weniger oder Mehr besteht, ist gerade bei ihnen eine Benennung am nothwendigsten, um Verwirrung zu vermeiden.

Sehr scharfsinnig sind die Untersuchungen Locke's über den Begriff der Unendlichkeit; dieselbe ist ihm nicht eine positive, absolute Größe, sondern eine relative Vorstellung, nämlich die eines möglichen endlosen Fortschrittes, womit eben ihre Relativität bezeichnet wird. Denn wenn wir uns eine noch so große Zahl denken, ist dieselbe immer noch begrenzt und gestattet deßhalb die Annahme eines über ihr hinausliegenden unbestimmten Mehr. Darum giebt es keinen unendlichen Raum, eben so wenig, wie eine unendliche Zeit; denn dies würde die bereits erfolgte Erreichung eines nie erreichbaren Zieles voraussetzen; wohl aber können wir uns durch immer fortgesetzte Wiederholung gewisser, aus der Erfahrung bekannter Raum- oder Zeitlängen eine Unendlichkeit denken. Sind diese Längen ganze Einheiten, so erhalten wir den Begriff des unendlich Großen; sind sie Bruchtheile von solchen, so wird die Vorstellung des unendlich Kleinen oder der unendlichen Theilbarkeit in uns erweckt.

Wir sehen hieraus, daß Locke den Begriff der Unendlichkeit als einen reinen Vernunftbegriff auffaßt, dem keine Realität entspricht, daß aber trotz der darin sich kund gebenden Ueberschreitung des empirischen Gebietes die letzten Elemente, welche der Geist zur Errichtung seines metaphysischen Denkgebäudes benutzte, in der sinnlichen Erfahrung zu suchen sind. Es wird also durchaus nicht in Abrede gestellt, daß es eine Metaphysik gebe, sondern nur die Unmöglichkeit ihrer Trennung von der Erfahrung dargethan. Diese bildet vielmehr die nothwendige Grundlage, auf der alle metaphysischen Speculationen sich erheben.

Nach dieser Betrachtung über die Begriffe von Raum, Zeit, Zahl und Unendlichkeit, welche im Gegensatz zu den um dieselben sich gruppirenden scholastischen Lehrmeinungen von großer Wichtigkeit ist, behandelt der englische Philosoph einige andere einfache Modi, welche wir hier nur anzuführen brauchen. Es gehören dahin die Vorstellungen von schnell und langsam, von den Farben und Tönen, vom Geschmack und Geruch, und viele andere, welche, da sie nur als Modificationen einer und derselben Vorstellung angesehen werden, keine speciellen Namen haben, während solche, die eine große Mannigfaltigkeit complexer Vorstellungen erzeugen können und sich im sprachlichen Verkehr der Menschen vielfach darbieten, wie die Begriffe von Einheit, Dauer, Bewegung, besonders benannt worden sind.

Selbst die verschiedenen Stufen des Denkens (Wahrnehmung, Erinnerung, Reproduction, Betrachtung und die verschiedenen Grade der Aufmerksamkeit), welche alle genau definirt und unterschieden werden, zählt Locke unter die einfachen Modi, allein der Schwerpunkt seiner Untersuchungen liegt nicht hierin, sondern vielmehr in dem aus den mannigfaltig veränderten Formen des Denkens gezogenen Schlusse, das Denken selbst könne keine Eigenschaft der Seele sein, sondern nur eine Thätigkeit derselben bezeichnen. Dieses Resultat ist für die Lehre von den Seelenvermögen von der größten Bedeutung, indem dieselben nun consequenter Weise nicht mehr als bloße Fähigkeiten aufgefaßt werden können, sondern als psychische Prozesse, die wir aus den verschiedenen Erscheinungsformen des geistigen Lebens erkennen,

angesehen werden müssen. Trotzdem kann sich Locke des Gebrauches des Vermögensbegriffs nicht erwehren; er thut dies aber (vgl. II, 21, § 20) lediglich, um sich der gewöhnlichen Sprechweise, welche allen Geistesthätigkeiten eben so viele Vermögen zu Grunde legt, anzubequemen, nicht deßhalb, weil er von der Annahme des Vermögensbegriffes irgend eine Erweiterung der Erkenntniß erwartet. Dieser Begriff enthält für ihn immer ein doppeltes Moment: ein actives, welches in der Möglichkeit einer Einwirkung liegt, und ein passives, welches dadurch bedingt wird, daß eine durch die Einwirkung verursachte Veränderung erfolgt. Je nachdem nun die eine oder andere Seite hervortritt, verhalten wir uns receptiv (so bei allen Sinneswahrnehmungen, obgleich wir dieselben als Thätigkeiten auffassen und bezeichnen: sehen, hören u. s. w.), oder selbstthätig, da wo wir das Motiv zum Denken in unserm eigenen Innern finden. Was die Eintheilung der Vermögen betrifft, unterscheidet Locke ein theoretisches (Erkenntniß) und ein praktisches (Wille). Der Erörterung dieses letztern, wobei die wichtige Frage von der Freiheit des Willens zur Sprache kömmt, ist fast das ganze 21. Capitel des zweiten Buches gewidmet; wir können aber, da wir es nur mit der Erkenntniß zu thun haben, auf jene Untersuchungen, so interessant sie auch an und für sich sind, hier nicht eingehen. Nur das verdient hervorgehoben zu werden, daß die Lehre von der Lust und Unlust, welche schon unter den einfachen Vorstellungen der Sensation und Reflexion behandelt worden war, bei Gelegenheit der Auseinandersetzungen über die Freiheit (wie auch schon im 20. Cap.) wiederkehrt, und zwar deßhalb, weil nach Locke's Ansicht Lust und Unlust unsern Willen sowohl, als unser Urtheil über Gut und Böse wesentlich bestimmen.

Es folgt nun im nächsten Capitel eine kurze Darstellung der gemischten Modi, d. h. der aus der verschiedenartigen Zusammenstellung mehrerer einfacher Vorstellungen erhaltenen Complexionen, welche vom Verstande ohne Rücksicht auf ihre wirkliche Existenz gebildet werden. Ihre Einheit ist daher eine rein geistige und überschreitet die Erfahrung. Sie beruht auf dem Bedürfniß, gewisse durch Sitten und Gewohnheit eng verbundene Vorstellungen unter einen complexen Begriff zu vereinigen und mit einem entsprechenden Namen zu versehen. So hängt die Bildung neuer Wörter mit der Veränderlichkeit solcher Vorstellungscomplexe auf's genaueste zusammen. Aus der willkürlichen Combination erfahrungsmäßiger Vorstellungen zur Einheit des Begriffes folgt dessen Erklärbarkeit, sobald nur die darunter zusammengefaßten Elemente bekannt sind. Dies ist auch der gewöhnlichste Weg, auf dem wir zur Kenntniß der gemischten Modi gelangen. Die wichtigsten und allgemeinsten hieher gehörigen Begriffe sind die aus den Vorstellungen der Bewegung, des Denkens und des Vermögens entstandenen Complexionen.

2. Im Gegensatz zu den gemischten Modis, deren Realität nur auf der Einheit des Denkens beruht, untersucht Locke (II, 12) die zweite Hauptkategorie der complexen Vorstellungen, den Substanzbegriff, den er (§ 6) als diejenige Verbindung einfacher Vorstellungen auffaßt, welcher eine wirkliche Existenz in der Außenwelt zukomme. Indem wir nämlich den nothwendigen Zusammenhang der an den Dingen wahrgenommenen Eigenschaften nicht erkennen, sehen wir uns genöthigt, zur Annahme eines unbekannten Trägers oder Substrates dieser Qualitäten, welches wir Substanz nennen, unsere Zuflucht zu nehmen. Dieser Substanzbegriff vermag uns aber keinerlei Belehrung weder über das Wesen der Dinge, noch über seine Beziehungen zu den Eigenschaften zu gewähren, sinkt also gegenüber der großen Wichtigkeit, welche ihm, als dem Mittelpunkte alles Daseins, die Schulmetaphysik zugeschrieben hat, zur völligen Bedeutungslosigkeit herab. Ja selbst die meisten für uns wahrnehmbaren Eigenschaften sind bei genauerer Betrachtung nichts an den Körpern selbst Haftendes, sondern bloße Wirkungen theils anderer mit denselben in Beziehung stehender Körper, theils und hauptsächlich der unserer Erkenntniß unzugänglichen innern Beschaffenheit der Substanz (primäre Eigenschaften).

Zu den Substanzbegriffen gehören auch die Collectivvorstellungen (Heerde, Armee), insofern dieselben ebenso aus der Vereinigung mehrerer Substanzbegriffe zur gedachten Einheit entstehen, wie diese

letztern aus der Verbindung einfacher Vorstellungen von Eigenschaften zum complexen Begriffe der Substanz.

3. Die dritte und letzte Klasse der complexen Vorstellungen, die des Verhältnißbegriffes oder der Relation, definirt Locke als die Betrachtung eines Dinges in seinen Beziehungen zu andern. Alle Wörter, die, stillschweigend oder ausdrücklich, eine solche Beziehung enthalten, heißen Relativwörter (Gatte, Vater, Sohn). Wegen der großen Allgemeinheit der Verhältnisse ist unter den Menschen in Hinsicht auf dieselben oft eine weit größere Uebereinstimmung vorhanden, als in Bezug auf die darunter begriffenen Vorstellungen. Da die Relation immer eine Vergleichung voraussetzt, so müssen die zu vergleichenden Gegenstände von einander verschieden sein oder wenigstens als verschieden aufgefaßt werden. Wie weit unser Philosoph den Begriff der Relation ausdehnt, erhellt aus seiner Annahme, daß alle Vorstellungen, die wir haben, insofern wir sie in einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Beziehungen betrachten können, der Relation fähig sind. Es fallen demnach unter dieselbe auch die Modi und Substanzen, während die beiden letztern Kategorien früher als gleichberechtigt neben die Relation gestellt worden waren. Es liegt aber in der That weit mehr im Sinne Locke's, seine hier ausgesprochene Ansicht festzuhalten, da er nicht nur, wie wir oben gesehen haben, die meisten Eigenschaften ebenfalls als bloße Verhältnisse ansieht, sondern auch die Vollkommenheit der Erkenntniß wesentlich von der Wahrnehmung aller Beziehungen zwischen den Dingen (resp. den Vorstellungen von denselben) abhängig macht.

Der allgemeinste Verhältnißbegriff ist der der Causalität, welchen wir aus dem beständigen Wechsel der in der Außenwelt wahrgenommenen Erscheinungen ableiten. Indem wir nämlich einen uns unbekannten Einfluß des einen Gegenstandes auf den andern in seinem Entstehen verfolgen, fassen wir ihn als Ursache auf, während wir die dadurch bewirkten Veränderungen als Wirkungen bezeichnen. Ursache und Wirkung verhalten sich demnach gerade so, wie actives und passives Vermögen (s. S. 21), d. h. sie bezeichnen ein bloßes Verhältniß zweier Objecte, das uns aber über die Art der Einwirkung des einen auf das andere keinen Aufschluß zu geben vermag, daher auch der Begriff der Causalität eben so wenig, wie der der Substanz, für uns einen Erkenntnißwerth hat. In diesem Sinne sagt Hartenstein (S. 145): „Nicht der empirische Ursprung dieser Vorstellungsarten ist es, welcher Locke mißtrauisch macht gegen die Befriedigung, welche sie der Schulmetaphysik gewährt hatten, sondern daß sie den unmittelbaren Inhalt der Wahrnehmung überschreiten und gleichwohl keinen Aufschluß über das darbieten, worüber sie uns zu belehren vorgeben, daß sie, statt ein positives Wissen zu enthalten, uns vielmehr lediglich eine Grenze und Lücke desselben erblicken lassen: daran nimmt Locke's nüchterner Untersuchungsgeist Anstoß."

Unser englische Denker hatte den Begriff der Causalität schon unter den gemischten Modis (II, 22, § 11) kurz abgehandelt und daselbst nachgewiesen, daß alle den Ursachen zu Grunde liegenden Thätigkeiten auf geistigem Gebiete sich nur als Denken (resp. Wollen), im Reiche der Natur nur als Bewegung äußern können. Wenn man aber damit die früher gegebene Erklärung zusammenhält, daß alle Bewegungen in der Natur sich bei genauerer Betrachtung als bloße Uebertragungen von Wirkungen herausstellen, so sieht man sich zu der Annahme genöthigt, Locke habe das Princip der Activität dem Geiste allein zuerkennen wollen, was für die Beurtheilung seiner ganzen Theorie von der größten Bedeutung ist, indem diese Anerkennung des geistigen Elementes als der belebenden und schöpferischen Kraft gegenüber der passiven Materie, mit Sicherheit auf seine spiritualistische Weltanschauung schließen läßt, welche er denn auch in seiner Beweisführung von der Existenz der Gottheit in so unzweideutiger Weise an den Tag legt, daß es fast kaum begreiflich scheint, wie Schärer durch die bis zum Ueberdruß wiederholte Anführung der Worte Locke's, die Seele sei „vielleicht" immateriell (vgl. seine Schrift über Locke, Seite 85, 90, 100, 116, 118), seine Hinneigung zum Materialismus glaubt darthun zu können. Vielmehr liegt in jener bescheidenen Aeußerung

über das Wesen der Seele und ihren Zusammenhang mit der Körperwelt die ausgesprochene Vermuthung — welche außerdem durch die Unerklärbarkeit der gegenseitigen Einwirkung von Körper und Geist bestärkt wird — die Seele müsse wohl, obschon wir nichts darüber wissen, von ganz anderer Beschaffenheit sein, als der sinnlich wahrnehmbare Stoff. Es kann also kein Zweifel darüber walten, daß Locke die principielle Verschiedenheit von Körper und Geist habe festhalten wollen. Ja er geht noch weiter und zeigt durch seine höchst interessanten Untersuchungen über die Identität der Person, welche auf der innern Thatsache der Einheit des Selbstbewußtseins beruht, daß die psychische Natur des Menschen als der eigentliche Mittelpunkt alles Daseins zu betrachten sei; denn auch die Identität der äußern Dinge sei nicht an und für sich, sondern nur mit Beziehung auf unser Urtheil vorhanden, welches die Gegenstände bei wiederholter Auffassung für die gleichen erklärt. Bei leblosen Körpern ist hiezu die Unveränderlichkeit ihrer Theile erforderlich, bei Pflanzen und Thieren dagegen kömmt es nicht auf die Einheit der Substanz, sondern nur des organischen Lebens an, welches trotz des beständigen Stoffwechsels immer dasselbe bleibt. Auch beim Menschen, insofern wir ihn zum Object unserer Betrachtung machen, erkennen wir die Identität im Besitze des gleichen, durch alle stofflichen Veränderungen fortgesetzten Lebens. Die subjective Identität aber beruht (wie schon oben bemerkt) auf der Einheit des Selbstbewußtseins, welches sich nicht nur im potenzirten Denken (Wahrnehmung der Wahrnehmung) und der Scheidung des Ich von der ganzen übrigen Welt kund giebt, sondern auch durch die zusammenhängende Kette der Vorstellungen, soweit dieselbe rückwärts verfolgt werden kann, die Vergangenheit mit der Gegenwart verbindet. Die Identität der Person ist von der Substanz ganz unabhängig, da es gleichgültig ist, ob das frühere Ich mit andern stofflichen Theilen vereinigt gewesen sei, als das jetzige. Das Gefühl der Ichheit bleibt trotz aller körperlichen Veränderungen unverändert; es verknüpft den gesammten physischen und geistigen Organismus des Menschen zur Einheit des Bewußtseins, erstreckt sich also auch auf unsere Glieder, so lange dieselben mit der Seele vitaliter verbunden sind; sobald aber eine Trennung eintritt, hören damit die getrennten Glieder auf, Theile unseres Ich zu sein, während dieses letztere fortbesteht. Hieran schließt sich die doppelte Frage, einerseits ob eine Veränderung der denkenden Substanz die Identität der Person aufheben würde, und andererseits ob bei constanter geistiger Substanz eine Veränderung der Persönlichkeit denkbar wäre. Die Möglichkeit des erstern Falles stellt zwar Locke nicht geradezu in Abrede, findet sich aber doch nicht veranlaßt, sie anzunehmen, indem er sich dabei auf die Güte Gottes beruft, welche nicht zugeben könne, daß die Folgen des bewußten Thuns des Einen auf einen Andern, der sie nicht verdient habe, übertragen werden -- eine Ansicht, welche, so sehr sie für den Theismus unseres Philosophen spricht, doch auch zugleich eine gewisse Genügsamkeit nicht verkennen läßt, die bei höhern metaphysischen Fragen, statt dieselben wirklich zu untersuchen und wo möglich zu lösen, sich bescheidet, auf den teleologischen Gesichtspunkt der Weisheit und Güte Gottes hinzuweisen, um damit die Fruchtlosigkeit der Annahme anderer als der erfahrungsmäßig gegebenen Thatsachen darzuthun. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß Locke gleich am Anfange seines Werkes sich auf einen rein empirischen Boden gestellt hatte, und daher für ihn alles Seiende nur insofern, als es in den Kreis unserer Vorstellungen gezogen werden kann, von Interesse ist. Was die zweite Frage anbelangt, ob bei gleichbleibender geistiger Substanz die Persönlichkeit sich ändern könne, so wird dieselbe, mit Hinblick auf den Parallelismus von Identität und Bewußtsein in subjectiver und die Unmöglichkeit einer Seelenwanderung in objectiver Beziehung, entschieden verneinend beantwortet.

Das Resultat der ganzen Erörterung läßt sich nun dahin zusammenfassen, daß die Identität der Persönlichkeit auf der Continuität des empirischen Bewußtseins beruht, d. h. auf der Thatsache, daß wir uns als das Subject nicht nur unseres jetzigen Denkens und Handelns, sondern auch der damit in ununterbrochenem Zusammenhange stehenden frühern psychischen Zustände

und Thätigkeiten fühlen. Daraus erklärt sich ferner die Zurechenbarkeit unserer Handlungen und die Berechtigung von Lohn und Strafe.

Die Wichtigkeit der Locke'schen Lehre von der Identität der Person liegt in der factischen Anerkennung des subjectiven Denkens als des wahren Einigungspunktes alles objectiven Daseins; die Thatsache des Selbstbewußtseins ist die unmittelbarste, die es giebt, kann aber wegen dieser ihrer Unmittelbarkeit nicht weiter zurückgeführt werden; Jeder ist dabei an seine eigene Erfahrung gewiesen. Und weil die Außenwelt nur, insofern wir sie als Object unseres Denkens auffassen, für uns vorhanden ist, muß sich auch unsere Erkenntniß derselben auf den Vorstellungskreis beschränken. Auf diese Weise steht die Lehre von der Identität in vollkommenem Einklange mit der Ideenlehre, und man wird, wenn man die eben berührten Momente festhält, die Bezeichnung der Locke'schen Theorie als eines spiritualistischen Empirismus, statt des bisher angenommenen empirischen Sensualismus, nicht ungerechtfertigt finden.

Locke schließt, nach seiner Untersuchung über die Identität der Person, die Lehre von den Verhältnißbegriffen durch einige Betrachtungen über die moralischen Relationen ab; unter letztern versteht er die Uebereinstimmung oder den Widerstreit der menschlichen Handlungen mit den Vorschriften des Gesetzes, welches er in ein göttliches, bürgerliches (einschließlich des strafrechtlichen) und ein solches der öffentlichen Meinung scheidet. Vom Verhältniß unserer Handlungen zu diesen gesetzlichen Normen hängt ihre relative Güte oder Schlechtigkeit ab; ihren absoluten Werth sieht Locke in ihrer Zusammensetzung aus einfachen, von allen übrigen getrennten Vorstellungen, welche er, insofern ihre Verbindung nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im Denken geschieht, als gemischte Modi bezeichnet. Auch hier zeigt sich wiederum die Unbestimmtheit des Begriffes der Modi, da dieselben bald neben die Relationen gestellt, bald ihnen untergeordnet werden. So bemerkt Locke auch (II, 21, § 3), die Vorstellungen von Raum, Zeit und Zahl, die er für einfache Modi ausgegeben hatte, schlössen zugleich Verhältnisse und Beziehungen ein. Allein richtiger und seiner Anschauung angemessener ist es jedenfalls, die Relationen als den allgemeinern Begriff aufzufassen, da auch die Modi nicht an und für sich existiren, sondern nur in Beziehung auf die Dinge, denen sie beigelegt werden, somit ebenfalls auf ein Verhältniß hindeuten.

---

2. Qualitativ.

Nachdem Locke den Vorstellungskreis in Beziehung auf seine Bestandtheile und deren Zusammensetzung, sowie auf den Erkenntnißgehalt der wichtigsten Begriffe untersucht hat, prüft er in den letzten Capiteln des zweiten Buches die Vorstellungen theils nach ihrem qualitativen Werthe, theils nach dem Verhältniß, in welchem sie zu den Objecten der Erkenntniß stehen.

In Bezug auf die Art und Weise, wie die Vorstellungen gedacht werden, sind sie klar oder dunkel, je nachdem die Wahrnehmung eine genaue und wohlgeordnete war, oder aber von ihrer ursprünglichen Frische und Lebendigkeit verloren hat. Hiemit ist nicht zu verwechseln die Unterscheidung der deutlichen und verworrenen Vorstellungen, bei welchen die größere oder geringere Schärfe der Abgrenzung von andern Vorstellungen maßgebend ist. Die Deutlichkeit der zusammengesetzten Vorstellungen hängt von ihrer vergleichenden Unterscheidung ab. Jedoch ist auch der sprachliche Factor zu berücksichtigen, indem die falsche Anwendung der Wörter, als fester Bezeichnungen, auf ihnen nicht entsprechende Begriffe eine wesentliche Ursache ihrer Verworrenheit bildet.

Im Verhältniß zu den Gegenständen der Erkenntniß betrachtet, sind die Vorstellungen wirklich (reell) oder eingebildet (phantastisch). Hier ist wohl darauf zu achten, daß Locke nicht bloß den einfachen Vorstellungen der sinnlichen Empfindung, welche den Gegenständen der äußern Natur als ihren Urbildern proportional sind (wir dürfen nicht sagen gleich, da wir schon früher die Verschiedenheit der Vorstellungen von ihren Objekten nachgewiesen haben), Realität zuerkennt, sondern auch den complexen Begriffen innerhalb der Sphäre des Denkens, sofern nur die Bedingung der Widerspruchslosigkeit ihrer Bestandtheile, d. h. der logischen Gültigkeit, erfüllt ist. Bei complexen Begriffen könnt es also nicht auf ihre Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit an, sondern es genügt schon zu ihrer Realität die Vereinbarkeit der sie bildenden Einzelvorstellungen. Da nun der Geist in der Zusammensetzung solcher Vorstellungen eine bedeutende Freiheit hat, erklärt sich daraus die große Verschiedenheit der Begriffe unter den Menschen. Alle diese Begriffe aber haben ihre Archetypen in sich selbst und sind deßhalb wahr; ein Irrthum ist daher nur im falschen Gebrauch der sie bezeichnenden Namen möglich. Anders verhält es sich mit den complexen Vorstellungen der Substanzen, welche wahr oder eingebildet sein können, je nachdem sie Verbindungen repräsentiren, die in der Natur wirklich existiren, oder Complexionen, denen keine objektive Realität zukömmt.

Mit der eben besprochenen Unterscheidung der Vorstellungen in wirkliche und eingebildete ist diejenige in adäquate (congruente) und inadäquate (incongruente) nahe verwandt. Erstere sind solche, welche ihren Archetypen genau entsprechen. Demnach gehören dahin alle einfachen Vorstellungen, die durch bloße Wirkungen der Dinge auf unsere Sinne erzeugt werden; auch die complexen Vorstellungen der Modi und Relationen sind, weil sie auf sich selbst bezogen werden, adäquat, diejenigen der Substanzen dagegen immer inadäquat; denn nicht nur ist uns das wahre Wesen der Substanz unbekannt, sondern es ist auch schlechterdings unmöglich, alle Merkmale eines Dinges zu erschöpfen, da dies die Kenntniß sämmtlicher Beziehungen (resp. Eigenschaften), in denen es zu allen übrigen Dingen steht, voraussetzen würde. — Locke benutzt diesen Anlaß, um auf seine frühere Polemik gegen die von der cartesianischen Schule dem Substanzbegriff beigelegte Bedeutung mit größerer Ausführlichkeit zurückzukommen.

Es folgt nun eine Untersuchung der Wahrheit oder Falschheit unserer Vorstellungen, welche nach Locke nicht in den Begriffen selbst liegt, sondern vielmehr in einem Urtheil begründet ist; denn alle Vorstellungen sind, an und für sich betrachtet, als Thatsachen unseres geistigen Lebens wirklich und insofern wahr; wenn wir sie aber mit ihren Objekten oder den dieselben vertretenden Namen vergleichen, dann allerdings können wir ein bejahendes oder verneinendes Urtheil über ihre Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit den Dingen aussprechen. Auf dem Ergebniß dieser Vergleichung unserer Vorstellungen theils mit denjenigen Anderer, theils mit der thatsächlichen Wirklichkeit der Dinge, theils endlich mit dem vorausgesetzten Wesen der Körper, beruht unser Urtheil über ihre Wahrheit oder Falschheit. Bei einfachen Vorstellungen, welche stets den Wirkungen äußerer Gegenstände auf unsere Sinne proportional sind, ist ein Irrthum nur in Bezug auf ihre Benennung möglich, d. h. insofern der Name, welchen wir unserer Wahrnehmung geben, nicht die ihr entsprechende Vorstellung im Geiste eines Andern hervorruft. Da aber wegen des allgemeinen Einverständnisses über die einfachen Vorstellungen auch ihre sprachliche Bezeichnung ziemlich constant ist, ist hier die Gefahr eines Irrthums sehr gering. Weit größer ist sie bei den Vorstellungen der gemischten Modi, bei denen wir keinen Vergleichungspunkt in der äußern Natur haben, sondern einzig und allein auf den willkührlichen und deßhalb bei verschiedenen Menschen höchst schwankenden Gattungsbegriff und dessen Definition angewiesen sind. Freilich sind solche Vorstellungscomplexe auch immer bloß mit Beziehung auf die davon verschiedenen Begriffe anderer Menschen falsch; denn an und für sich müssen sie ja jederzeit ihrem Urbilde, das sie in sich selbst haben, genau entsprechen. Anders verhält es sich mit den Substanzbegriffen. Diese sind, als Gedankeneinheiten betrachtet, zwar ebenfalls wahr, werden aber falsch, sobald wir sie auf die

Wirklichkeit dergestalt übertragen, daß wir in denselben gewisse Gattungen von Dingen, welche in der That nicht (in der von uns gedachten Verbindung) existiren, zu erkennen glauben, oder von ihnen einen Aufschluß über das eigentliche Wesen der Objekte unserer Wahrnehmungen erwarten.

Aus der ganzen bisherigen Untersuchung ergiebt sich die zur richtigen Würdigung der Locke'schen Theorie besonders wichtige Thatsache, daß alle Vorstellungen, die keinen innern Widerspruch enthalten, zwar relativ, d. h. insofern sie auf etwas außer ihnen Liegendes (Ding, Vorstellung oder Name) bezogen werden, falsch sein können, wenn sie auf den zu ihrer Beurtheilung gewählten Maßstab nicht passen, dagegen, absolut aufgefaßt, immer wahr sind, da auch die Prozesse des psychischen Lebens, als Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins, ebensogut, wie die Erscheinungen der Sinnenwelt, Anspruch auf Realität haben. Absolut falsch sind nur die aus unvereinbaren Bestandtheilen zusammengesetzten, d. h. mit den Gesetzen der Logik im Widerspruch stehenden Begriffe. Locke beschränkt demnach die Wahrheit nicht auf die Sphäre des erfahrungsmäßig Gegebenen, sondern anerkennt, daß es über der Wirklichkeit der empirischen Thatsachen noch eine höhere logische Wahrheit gebe. Deßhalb bemerkt Hartenstein (Seite 198) mit Recht, der Schwerpunkt der Locke'schen Kritik der Erkenntniß liege nicht in den psychologischen Annahmen, sondern in der Anerkennung der logischen Gesetzmäßigkeit.

Das letzte Capitel des zweiten Buches handelt von der falschen Gedankenverbindung und ihren nachtheiligen Folgen in moralischer, intellektueller und praktischer Beziehung. Da jedoch die hier einschlagenden Erörterungen für die Erkenntnißtheorie von geringem Belang sind, so genüge es, auf dieselben hingewiesen zu haben.

III.

Bezeichnung der Vorstellungen (Sprache).

Locke hat bisher die Vorstellungen nach ihrem Ursprunge, ihren Arten, Verbindungen und ihrer qualitativen Verschiedenheit analysirt und gezeigt, daß sie uns keine Belehrung über das wahre Wesen der Dinge zu geben vermögen, weil sie uns die Gegenstände der Außenwelt nur so erkennen lassen, wie sie uns erscheinen, nicht so, wie sie sind. Diesem negativen Resultate gegenüber hatte sich das positive Ergebniß der Beschränkung unserer Erkenntniß auf den Vorstellungskreis herausgestellt. Da aber, wie wir schon früher (S. 10) gesehen haben, der Inhalt unseres Denkens, nur insofern er in die ihm angemessene sprachliche Form gekleidet ist, für uns und Andere einen Erkenntnißwerth hat, so können wir die Art und Weise, in welcher wir unsere Vorstellungen durch die Sprache bezeichnen, unmöglich außer Acht lassen. Darum geht nun Locke im dritten Buche seines Werkes dazu über, den Ursprung, Gebrauch und die Bedeutung der Wörter, als Zeichen der Vorstellungen, zum Gegenstande seiner Untersuchungen zu machen.

Seine praktische Tendenz tritt auch hier wieder klar hervor. Er stellt vor Allem den Nutzen der Sprache als des Bandes der menschlichen Gesellschaft in den Vordergrund. Die Sprache dient aber nicht bloß als allgemeines Verkehrsmittel der Menschen unter einander, sondern erspart zugleich dem Einzelnen, dadurch, daß sie ihm zur gemeinsamen Bezeichnung vieler ähnlicher Vorstellungen allgemeine Benennungen an die Hand giebt, die Mühe, jede Vorstellung mit einem besondern Namen zu versehen, wodurch das Gedächtniß mit einer unnöthigen copia verborum belastet, und die Sprache selbst verwirrt würde.

Was nun den Ursprung der Sprache betrifft, so werden, wie früher alle Vorstellungen von den einfachsten Wahrnehmungen bis zu den abstrakten metaphysischen Begriffen auf sinnliche Empfindung zurückgeführt worden waren, die Wörter, als mit den Vorstellungen untrennbar verbundene Zeichen derselben, ebenfalls aus der Sensation hergeleitet, und zwar aus der Fähigkeit des Menschen, artikulirte Laute hervorzubringen, die er zur Bezeichnung seiner Vorstellungen nach Belieben verwendet. Die Sprachbildung ist also für Locke keine gesetzmäßige, sondern eine willkührliche, was jedoch für seine Theorie von ebenso geringer Bedeutung ist, als die Frage nach der physischen Ursache unserer Vorstellungen; denn es kömmt ihm überall nicht sowohl darauf an, die gegebene Wirklichkeit in ihrer Entstehung zu verfolgen, als vielmehr ihre Verhältnisse, wie sie sind, zu untersuchen und darnach ihren Erkenntnißwerth zu bestimmen.

Aus der Willkühr der sprachlichen Bezeichnung der Vorstellungen folgt von selbst, daß letztere zunächst nur subjektive Gültigkeit hat; ihre objektive Anerkennung setzt schon eine durch den gemeinen Sprachgebrauch bedingte stillschweigende Uebereinstimmung hinsichtlich der Benennung gewisser oft wiederkehrender Vorstellungen (z. B. der Eigenschaften und Stoffe der Körper) voraus. Die Wörter erhalten immer eine doppelte Beziehung, entweder auf unsere eigenen Vorstellungen (niemals aber, wie man gewöhnlich glaubt, auf die Dinge selbst), oder auf die durch sie bezeichneten Vorstellungen Anderer. Der häufige und leichtsinnige Gebrauch der Wörter und ihre mechanische Erlernung, namentlich von Seite der Kinder, bringt aber zugleich die Gefahr mit sich, daß sie zu bloßen Lauten ohne Inhalt herabsinken, indem sich die Menschen daran gewöhnen, nur noch an den Namen zu denken, statt an die Sache.

Die Bedeutung der Wörter sieht Locke in ihrer Bezeichnung allgemeiner Begriffe; obgleich alle Dinge in der Natur nur individuell existiren, besitzt der Mensch doch in der Abstractionsfähigkeit ein Mittel, mehrere einzelne Vorstellungen durch Festhaltung ihrer Aehnlichkeiten zur Allgemeinheit des Begriffes zu erheben und ihnen entsprechende Namen zu geben. Die allgemeinen Begriffe sind demnach lediglich Erzeugnisse des Denkens und bezeichnen nicht einzelne Dinge, sondern ihre Gattungen und Arten, wofür auch darin ein Beleg zu finden ist, daß solche Begriffe, trotz der Veränderungen, welche die einzelnen Dinge möglicherweise erleiden können, unveränderlich und unzerstörbar sind. Allein gerade diese Verallgemeinerung unseres zunächst immer nur auf das Einzelne sich stützenden Wissens begründet nicht nur einen Fortschritt in der Erkenntniß, sondern bedingt zugleich die Universalität der Sprache, d. h. ihren Nutzen als allgemeines Verkehrsmittel; denn da die Menschen nach ihrer Individualität unendlich verschieden sind und daher eine höchst mannigfaltige Auffassung der objektiven Welt haben, so wäre eine Sprache, die, wegen der Beschränkung ihrer Wörter auf die Bezeichnung einzelner Vorstellungen, auch nur eine subjektive Gültigkeit hätte, zur Vermittelung des geistigen Verkehrs unter den Menschen unbrauchbar. Die gegenseitige Mittheilung der Vorstellungen muß sich also, von den einzelnen Differenzen individueller Auffassung abstrahirend, auf die allgemeinern, allen Menschen gemeinsamen Gesichtspunkte richten, und dies geschieht eben durch die Bildung von Begriffen und ihre Bezeichnung mit den ihnen entsprechenden Gattungsnamen. Diese Abstraktionsthätigkeit wird ihrer Richtung nach allerdings durch die in der äußern Natur wirklich beobachtete Aehnlichkeit der Dinge bestimmt, ist aber darum doch, insofern sie das Gebiet der sinnlichen Erfahrung überschreitet, ein rein psychischer Prozeß. — Da nun Locke in der durch die allgemeine Bedeutung der Wörter (mit Ausnahme der Eigennamen) bedingten Möglichkeit eines abstrakten, begrifflichen Denkens, dessen Vorzüge er namentlich in der Besonderung und scharfen Unterscheidung selbst der verwandtesten Begriffe findet, einen Fortschritt in der Erkenntniß erblickt, so liegt darin das stillschweigende Zugeständniß, daß die sinnliche Erfahrung nur die unterste Stufe des für uns möglichen Wissens bilde, daß also unsere Erkenntniß um so vollkommener werde, je mehr sie sich von den Fesseln der Sinnlichkeit losmacht, um sich in die freiere Welt des Geistes zu versenken.

Aus der Bedeutung, die unser Philosoph den Begriffswörtern als Bezeichnungen bloß gedachter Arten und Gattungen von Dingen beilegt, ergiebt sich von selbst, daß er die Auffassung des sogenannten „reellen Wesens“ von Seiten der Schulphilosophie, im Gegensatze zum „nominellen Wesen“, als einen Mißbrauch des Wortes „Wesen“ von der Hand weisen mußte. Denn da dieses Wort einen Begriff bezeichnet, der, wie alle übrigen, uns über die wirkliche Beschaffenheit der Dinge, weil uns dieselbe unbekannt ist, keinen Aufschluß zu geben vermag, kann es sich nur auf die abstrakte Vorstellung beziehen, die wir uns von den Gegenständen machen und mit dem allgemeinen Gattungsnamen Wesen bezeichnen (nominales Wesen). Es verhält sich also mit dem Begriff von Wesen ganz so, wie mit dem Substanzbegriff. Beide bezeichnen nur ein uns unbekanntes Substrat, das wir als den Träger der an den Dingen wahrgenommenen Eigenschaften ansehen, und haben für uns keinen Erkenntnißwerth. — Locke kömmt auf diesen Gegenstand mit besonderer Vorliebe zurück, um dadurch, daß er die Werthlosigkeit der wichtigsten Begriffe der Scholastik darthut, ihre bisherige Autorität zu untergraben und seinem System desto leichtern Eingang bei der gelehrten Welt zu verschaffen.

Während bisher das Verhältniß zwischen den Wörtern, Vorstellungen und Dingen im Allgemeinen dahin festgestellt worden war, daß erstere sich immer nur auf die Vorstellungen, nicht unmittelbar auf die Dinge selbst beziehen, und daß die Begriffe, als Bezeichnungen gedachter Arten und Gattungen von Dingen, zwischen diesen und ihren Namen gewissermaßen die Mitte halten, geht nun Locke dazu über, die Beziehungen der Wörter zu den einzelnen Klassen von Vorstellungen, wie er sie früher unterschieden hatte, näher ins Auge zu fassen. Es muß uns jedoch nach der vorhergegangenen Polemik gegen den Unfug, welchen die Schulphilosophie mit dem reellen Wesen, als dem wirklichen Ausdruck der innern Beschaffenheit der Dinge, getrieben hatte, auffallen, daß von den Namen der einfachen Vorstellungen, die doch früher als den Dingen nur proportional bezeichnet worden waren, hier ausgesagt wird, es fließe bei ihnen, insofern sie zugleich das wirkliche Wesen der Dinge bezeichnen, Real- und Nominalessenz in einander über — eine Behauptung, die auch auf die einfachen Modi ausgedehnt wird. Diese entschiedene Inkonsequenz läßt sich nur aus der Undefinirbarkeit und unmittelbaren Gewißheit der einfachen Vorstellungen erklären, indem wir dadurch in die Täuschung versetzt werden, die Gegenstände, welche wir durch die Vermittelung der Sinne geistig auffassen, seien wirklich so beschaffen, wie wir sie wahrnehmen. Damit hängt denn auch die fernere Inkonsequenz zusammen, daß Locke, der zuvor die Sprachbildung als eine willkührliche bezeichnet hatte, die Benennung der einfachen Vorstellungen dennoch als eine nothwendige, dem Wesen der Dinge genau entsprechende, ansieht. Was hingegen die Bedeutung der einfachen Modi anbelangt, bei denen reelles und nominelles Wesen sich ebenfalls decken sollen, so ist diese Ansicht um so unbegreiflicher, als sie mit der früher gegebenen Definition der einfachen Modi (S. 19), wonach ihnen gar keine selbständige Existenz zuerkannt wurde, in völligem Widerspruche steht. Noch merkwürdiger ist, daß Locke zur Bekräftigung seiner hier ausgesprochenen Ansicht das Beispiel des Dreiecks anführt, welches nicht nur den Begriff einer Figur, sondern zugleich ihre wirkliche Beschaffenheit ausdrücke, ohne sich zu erinnern, daß er oben ebendasselbe Beispiel als Beweis dafür gebraucht hatte, daß die Modi nie an und für sich vorhanden sind, sondern immer nur in Verbindung mit den Substanzen, als deren Modificationen sie uns erscheinen, daß also bei ihnen von einem reellen Wesen keine Rede sein kann. Doch übergehen wir diese Spitzfindigkeiten, denn nicht darauf kömmt es hier an, sondern das Hauptmoment der Untersuchung über die Bedeutung der einfachen Vorstellungen liegt in ihrer Undefinirbarkeit, welche eben durch ihre Einfachheit bedingt ist. Da nämlich das Wesen der Definition in der Erklärung eines Wortes durch mehrere andere besteht, die Namen der einfachen Vorstellungen aber eben deßhalb durch keine andern Wörter erklärt werden können, weil sie selbst die einfachsten Elemente sinnlicher Wahrnehmung bezeichnen, so entziehen sich die einfachen Vorstellungen jeder Definition. Allein trotzdem bieten sie eine größere Sicherheit dar, als viele

definirbare Begriffe, wofür das allgemeine Einverständniß über ihre Bedeutung Zeugniß giebt. Wir sehen hieraus, daß Locke der Definition keinen Erkenntnißwerth beilegt, da ja gerade diejenigen Vorstellungen, welche am sichersten und allgemeinsten erkannt werden, ihrer nicht bedürfen, daß er ihr vielmehr nur die Bedeutung zuerkennt, zusammengesetzte Vorstellungen in ihre einfachen Bestandtheile zu zerlegen.

Anders verhält es sich mit den gemischten Modis und Relationen, die, ohne Beziehung auf ein äußeres Objekt, durch willkührliche Gedankenverbindungen des Verstandes gebildet werden. Diese haben ihren Vergleichungspunkt in sich selber, und bei ihnen fällt daher, da kein Unterschied zwischen dem Inhalt des Begriffes und der Bedeutung des Wortes besteht, reelles und nominelles Wesen wirklich zusammen. Die Realität solcher Begriffe liegt nur in den durch den Inhalt des Wortes verknüpften Merkmalen, wovon ihre Definition abhängt (z. B. Gerechtigkeit, Dankbarkeit). Das Wort ist hier das eigentliche Band, welches die an sich losen und unverbundenen Vorstellungen zur Einheit des Begriffes zusammenfaßt. Da jedoch die Bildung dieser Begriffe der größten Willkühr und Veränderlichkeit unterworfen ist und durch das bei verschiedenen Völkern verschiedene Bedürfniß, gewisse, besonders geläufige Vorstellungsmassen leicht und schnell zu bezeichnen, wesentlich bestimmt wird, so muß die Bedeutung zusammengesetzter Vorstellungen im Allgemeinen viel schwankender sein, als diejenige der einfachen, wofür schon die Thatsache spricht, daß es in jeder Sprache eine Anzahl Wörter giebt, die sich in andern Sprachen gar nicht übersetzen lassen.

Im folgenden Capitel (III, 6) untersucht Locke die Bedeutung der Substanzbegriffe, welche er in der Bezeichnung des nominellen Wesens, als des Ausdruckes der verschiedenen Arten von Substanzen, erblickt. Im Gegensatz zu seiner Ansicht hatte die Schulphilosophie den Substanzbegriff auf das reelle Wesen der Dinge bezogen und sich dabei auf das Vorhandensein gewisser substanzieller Formen berufen, deren Unmöglichkeit von Locke hier nachgewiesen wird. Denn nicht nur wären vorkommende Abnormitäten unerklärlich, wenn man die Natur an feste Formen binden wollte, sondern diese Formen selbst wären für uns noch weniger erkennbar, als das reelle Wesen der Dinge. Die Bedeutung der Substanzbegriffe geht also nur auf ihr nominelles Wesen; dieses unterscheidet sich aber von dem nominellen Wesen der gemischten Modi und Relationen dadurch, daß es nicht eine bloß willkührliche Gedankenverknüpfung darstellt, sondern eine solche Verbindung von Vorstellungen bezeichnet, welche wir in der Natur als mit den Dingen wirklich verbundene Eigenschaften wahrnehmen. Von der vollständigern oder unvollständigern Erkenntniß dieser Eigenschaften hängt die Mannigfaltigkeit der Substanzbegriffe ab, und dadurch wird auch zugleich ihre schwankende Bedeutung erklärt. Allein trotz dieser durch die Verschiedenheit individueller Auffassung bedingten Differenzen des nominellen Wesens, worin sich, wie bei der Bildung zusammengesetzter Vorstellungen, geistige Selbstthätigkeit offenbart, ist die Bedeutung der Substanzbegriffe doch an die Beziehung auf äußere Objecte, denen sie entsprechen müssen, gebunden. Die Arten und Species der Dinge existiren freilich nirgends in der Natur, welche immer nur Individuelles darbietet, sondern sind lediglich ein Produkt des abstrahirenden Verstandes zum Zwecke kürzerer Mittheilung der Gedanken. Bei den Species künstlicher Gegenstände herrscht geringere Unklarheit des Begriffes deßwegen, weil sie der Mensch, als seine eigenen Fabrikate, vollständiger kennt als die Naturkörper, die eine so ununterbrochene Stufenleiter von Gattungen darstellen, daß es unmöglich ist, ihre Grenzen scharf zu bestimmen.

Die Namen der Substanzbegriffe hält Locke insofern für willkührlich, als sie auf das in der objectiven Wirklichkeit liegende Urbild mehr oder weniger genau passen (III, 4 a. E.). Ueber ihre Definirbarkeit spricht er sich speziell nicht aus; es unterliegt jedoch keinem Zweifel, daß er bei derselben, so gut wie bei den gemischten Modis und Relationen, die Möglichkeit einer wenigstens subjectiv gültigen Definition annimmt. Da nämlich jeder Mensch die an den Dingen wahrgenommenen Eigen-

schaften zum complexen Begriff der Substanz vereinigt, muß er auch rückwärts diesen Begriff wieder in seine Bestandtheile zerlegen, d. h. ihn definiren können. Seine Definition hat aber keine objektive Gültigkeit, weil andere Menschen die nämlichen Dinge möglicherweise anders auffassen, somit auch sich einen andern Begriff von ihrer Substanz machen.

Die bisherige Erörterung über die Bedeutung des Substanzbegriffes ist keineswegs eine Wiederholung der frühern Untersuchung über denselben Gegenstand; denn während Locke das erste Mal nur die Unfruchtbarkeit des Substanzbegriffes zur Erklärung des in demselben vorausgesetzten Wesens der Dinge nachgewiesen hatte, zeigt er hier die Unmöglichkeit einer Erkenntniß dieses Wesens durch allgemeine Begriffe.

Auf diese Besprechung der Bedeutung der verschiedenen Vorstellungsarten folgt, nach einer kurzen Behandlung der Partikeln, als der Wörter, welche die Beziehungen der einzelnen Bejahungen und Verneinungen ausdrücken (III. 7), eine eigenthümliche Unterscheidung der Wörter in abstracte und concrete (III. 8), welche von neuem ein gewisses Schwanken offenbart, in dem sich unser Philosoph über die wahre Bedeutung der sprachlichen Zeichen befindet. Denn da er früher alle Wörter, mit Ausnahme der Eigennamen, für allgemeine, also für abstracte Zeichen erklärt hatte, sollte man nun erwarten, er werde die Klasse der concreten Wörter auf die Eigennamen beschränken; statt dessen dehnt er sie nicht nur auf die einfachen Vorstellungen, sondern auch auf die complexen Begriffe der Modi und Relationen aus, bei denen er aber doch zugleich abstracte Namen annimmt, ohne daran zu denken, daß er durch dieses Zugeständniß der Vereinigung zweier verschiedener Namen auf einen und denselben Gegenstand den Unterschied beider aufhebe. Allein, auch abgesehen hievon, sucht Locke das Hauptmerkmal der abstracten Wörter nicht in ihrer Allgemeinheit, sondern in der scharfen Unterscheidung der dadurch bezeichneten Begriffe, welche verhindere, daß sie in einander überfließen, während, wenn man nur auf dieses Moment Rücksicht nehmen wollte, die einfachen und eben deßwegen die größte Deutlichkeit darbietenden Vorstellungen als die allerabstractesten aufgefaßt werden müßten. Es fragt sich nun, da, wie wir gesehen haben, die gleichzeitige Annahme concreter und abstracter Wörter zur Bezeichnung unserer einfachen und complexen Vorstellungen unstatthaft ist, welche Bedeutung Locke den Wörtern wirklich habe vindiciren wollen? Wir können über die Antwort nicht im Zweifel sein, wenn wir bedenken, daß die Wörter (mit Ausnahme der Eigennamen, von denen hier nicht die Rede ist) als Repräsentanten nicht der einzelnen Vorstellungen, sondern immer nur ihrer Gattungen und Arten dargestellt worden waren, und daß der menschliche Geist zur Bildung solcher Arten, die in der Natur nirgends existiren, nur durch Abstraction gelangt. Gilt dies aber schon für die Bedeutung der einfachen Vorstellungen, welche der gewöhnliche Mensch als durchaus concret betrachtet, um wie viel mehr muß es auf die Namen der complexen Begriffe, deren Dasein nur auf der Einheit des Gedankens beruht, Anwendung leiden?

Es bleibt uns also, trotz der verschiedenen Schwankungen, welche wir in der Ansicht Locke's über die Bedeutung der sprachlichen Zeichen bemerkt haben, die feste Ueberzeugung, er erblicke in den Wörtern den Ausdruck allgemeiner Vorstellungen und Begriffe, welche nicht einzelnen, concret wahrnehmbaren Dingen, sondern ihren auf dem Wege der Abstraction gewonnenen Arten entsprechen. Ist aber dies das wesentliche Resultat der bisherigen Erörterungen über die Sprache, so liegt darin ein neuer Grund für die Auffassung der Lockeschen Theorie als eines spiritualistischen Empirismus. Denn obgleich auch die Wörter, so gut wie die letzten und einfachsten Elemente des Vorstellungskreises, in der sinnlichen Erfahrung, d. h., im vorliegenden Falle, in der zur Hervorbringung articulirter Laute geeigneten Natur unserer Sprechorgane wurzeln, ist doch die eigentliche Sprachbildung ein freies Werk des selbstthätigen Geistes, welcher die in der objectiven Welt wahrgenommenen Aehnlichkeiten der Dinge durch ihre Vereinigung unter allgemeine Namen zu Arten und Gattungen erhebt und durch fortgesetzte Abstractionen zu immer allgemeinern Begriffen und bis zu den höchsten metaphysischen Speculationen emporsteigt. Die Sprache bildet

gewissermaßen die Brücke, welche das Einzelne mit dem Allgemeinen, die objective Natur mit der subjectiven Welt der Gedanken verbindet; ohne sie wäre keine allgemeine Erkenntniß möglich, indem uns das Mittel fehlte, um die zerstreuten Erscheinungen der Empirie zur Einheit des Denkens zusammenzufassen. Da ferner die Sprache sich nicht unmittelbar auf die Dinge, sondern nur auf unsere Vorstellungen von denselben bezieht, diese selbst aber Erscheinungen des psychischen Lebens sind (wie wir oben gesehen haben), so bleibt auch die Erkenntniß, welche es lediglich mit den Verhältnissen der Vorstellungen entweder unter sich oder zu den sie bezeichnenden Wörtern zu thun hat, auf das intellectuelle Gebiet beschränkt.

Während Locke bisher das Wesen und die Bedeutung der Sprache untersuchte, geht er in den letzten Kapiteln des dritten Buches zu einer Darstellung ihrer Mängel über, welche er theils in der schon früher hervorgehobenen Unbestimmtheit der Bedeutung der gemischten Modi und Substanzbegriffe, theils in dem verschiedenen Gebrauche der Wörter findet, woraus sich sowohl die fehlerhaften Auslegungen alter Schriftsteller, als auch die großen Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten unter gleichzeitig lebenden Menschen erklären. Zu diesen natürlichen Unvollkommenheiten der Sprache kommen noch eine Menge anderer Fehler hinzu, welche, ob sie gleich vermieden werden könnten, dennoch, bald aus Absicht, bald aus Fahrlässigkeit, häufig begangen werden und die schon an und für sich schwankende Bedeutung der meisten Wörter noch vollends unsicher machen und verwirren. Daraus entstehen eine Masse von Irrthümern, die im 10. Kapitel, §§ 1—22, spezificirt werden. Da wir aber die meisten derselben schon gelegentlich kennen gelernt haben, brauchen wir sie hier nicht noch einmal im Zusammenhang anzuführen. Locke begnügt sich jedoch nicht mit einer unfruchtbaren Aufzählung der verschiedenen, durch den fehlerhaften Sprachgebrauch erzeugten Irrthümer, sondern als praktischer Engländer und guter Seelenarzt findet er sich auch bewogen, die Gebrechen, die sein forschender Blick aufgedeckt hatte, durch die Angabe geeigneter Mittel zu heilen. Diese Mittel sind höchst einfach; sie bestehen meist nur in der Negation dessen, was die Fehler und Irrthümer verursacht hatte, und wir können uns daher füglich enthalten, auf diese Arzneien, die ein mehr pädagogisches, als erkenntnißtheoretisches Interesse darbieten, näher einzugehen.

IV.

Erkenntniß.

Locke ist nunmehr an dem Punkte angelangt, wo die bisher im Einzelnen besprochenen und analysirten Bestandtheile des menschlichen Vorstellungskreises sich zum Ganzen der Erkenntniß vereinigen sollen. Wir haben gesehen, daß er das Material zu derselben nicht in der sinnlichen Welt gefunden hatte, sondern im geistigen Inhalt unseres Denkens. Es fragt sich jetzt: In welcher Weise muß nun dieses Material verwendet werden, damit wir daraus eine Erkenntniß gewinnen? oder mit andern Worten: worin besteht das Wesen der Erkenntniß? Die Antwort läßt sich leicht errathen, wenn man bedenkt, welches Gewicht Locke auf die Verhältnisse der Vorstellungen, theils unter sich, theils zur Sprache, gelegt, und wie er die Vollständigkeit unseres Wissens wesentlich von der Wahrnehmung aller Beziehungen zwischen den in den Vorstellungen enthaltenen Merkmalen der Dinge abhängig gemacht hatte. Daher kann es uns nicht wundern, daß er die Erkenntniß nicht

in den einzelnen Vorstellungen an und für sich, sondern erst in der aus ihrer Vergleichung sich ergebenden Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung erblickt (IV. 1). Da aber eine Vergleichung immer geistige Selbstthätigkeit voraussetzt, kann die Erkenntniß für unsern Philosophen kein rein passiver Prozeß sein; receptiv verhält sich der Geist nur bei der Aufnahme der Vorstellungen; in der Wahrnehmung ihrer Beziehungen dagegen äußert sich seine Activität. Je nachdem nun die Vergleichung ein näheres oder entfernteres Object hat, unterscheidet Locke vier Fälle, in denen wir über die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen urtheilen. Die am nächsten liegende Beziehung einer Vorstellung ist die auf sich selbst, vermöge welcher wir sie für das halten, was sie ist, und für nichts Anderes. Daraus ergiebt sich ihre Identität, ein Begriff, der unmittelbar einleuchtend ist und darum keiner Erklärung bedarf. Eine Vorstellung kann aber auch in ihrem Verhältnisse zu andern aufgefaßt werden (Relation), oder eine Vergleichung der in derselben gleichzeitig verbundenen Merkmale der Dinge veranlassen (Coëxistenz). Identität und Coëxistenz sind zwar eigentlich, wie Locke selbst bemerkt, nur Verhältnisse und sollten deßwegen unter die Relationen subsumirt werden, sie bezeichnen aber so eigenthümliche Arten von Uebereinstimmung, daß sie einer besondern Betrachtung würdig erscheinen. — Der letzte Fall ist derjenige, wo wir die Vorstellungen in Bezug auf die objective Realität ihres Inhaltes untersuchen (Existenz).

Man sollte erwarten, daß zu den bisher angeführten Fällen, welche die möglichen Beziehungen der Vorstellungen erschöpfen sollen, noch der Fall hinzugefügt würde, wo das Verhältniß einer Vorstellung zu dem sie bezeichnenden Worte ins Auge gefaßt wird, um so mehr, als in den frühern Erörterungen über die Sprache die falschen Beziehungen der Wörter auf ihnen nicht entsprechende Begriffe als eine wesentliche Quelle von Irrthümern hingestellt worden waren. Allein dieser Gegenstand wird ausführlich im sechsten bis achten Kapitel behandelt, wo von dem Erkenntnißwerthe der Sätze, d. h. der sprachlichen Form, in die wir unsere Urtheile über die Verhältnisse der Vorstellungen kleiden, die Rede ist.

Um sich gegen den Vorwurf einer zu engen Begrenzung der Erkenntniß sicher zu stellen, fordert Locke nicht eine gegenwärtige Wahrnehmung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen (wirkliche Erkenntniß), sondern es genügt ihm schon, daß dieselbe früher einmal stattgefunden habe (habituelle oder gewohnheitsmäßige Erkenntniß). Diese letztere kann jedoch wegen der durch die Länge der Zeit bewirkten Abschwächung des Gedächtnisses nicht so vollkommen sein, wie die actuelle Erkenntniß.

Im zweiten Kapitel des vierten Buches werden die Arten und Grade der Erkenntniß bestimmt; sie hängen davon ab, ob wir den Zusammenhang zweier Vorstellungen unmittelbar wahrnehmen können (intuitive Erkenntniß) oder nur vermittelst anderer Vorstellungen, welche sowohl unter sich, als mit den beiden Vergleichungsobjecten in direkter Verbindung stehen (demonstrative Erkenntniß). Die intuitive Erkenntniß hat für uns, weil auf unmittelbarer Anschauung beruhend, vollständige Gewißheit; die demonstrative hingegen, bei welcher die Beziehungen der Vorstellungen nicht von vorn herein deutlich, sondern oft zweifelhaft sind, bedarf immer eines Beweises und ist eben deßhalb, wenngleich sicher, doch nicht so evident, wie die intuitive; denn sie verlangt Aufmerksamkeit und kann nur durch ein mühsames und stufenweises Fortschreiten in den den Beweis bildenden Vorstellungsreihen erreicht werden. Der Beweis selbst aber ist nur möglich, wenn jedes folgende Glied desselben zu dem vorhergehenden in einem intuitiv erkennbaren Verhältnisse steht, und ebenso muß sowohl zwischen dem ersten Mittelgliede und der ersten Vorstellung, als dem letzten Mittelgliede und der zweiten zu vergleichenden Vorstellung, eine intuitive Erkenntniß stattfinden. Daraus folgt, daß sich die demonstrative Erkenntniß auf die intuitive zurückführen läßt, indem sie nichts als eine Combination mehrerer intuitiv erkennbarer Verhältnisse darstellt.

Was nun den Umfang solcher Vorstellungen betrifft, deren Zusammenhang sich beweisen läßt, so will Locke dieselben nicht auf quantitative Begriffe (Mathematik) beschränkt wissen, sondern auf alle hinlänglich unterscheidbaren Vorstellungen, namentlich der secundären Eigenschaften und ihrer Veränderungen, ausdehnen. Auch bei der Moral nimmt er die Möglichkeit einer strengen Demonstration an.

Zu den beiden oben angeführten Arten der Erkenntniß ist noch eine dritte, die sinnliche, hinzuzufügen, welche uns über das Verhältniß der Vorstellungen zur objectiven Wirklichkeit Aufschluß giebt. Es ist für den Standpunkt unsers Denkers bezeichnend, daß er nur das Vorhandensein der Vorstellungen als eine Thatsache der unmittelbaren Erkenntniß ansieht, während er die Annahme einer den Vorstellungen entsprechenden sinnlichen Welt nicht etwa darauf stützt, daß die äußern Gegenstände auf unsere Sinnesorgane einwirken (wie man dies von einem Sensualisten erwarten sollte), sondern daß diese Einwirkungen von den subjectiven Gefühlen der Lust oder des Schmerzes, welche unser Glück oder Elend bedingen, begleitet werden. In diesem Einfluß der Dinge auf unser geistiges Wohl oder Wehe sieht Locke den Beweis ihrer Existenz; denn da unsere Gefühle der Lust und des Schmerzes für uns so unmittelbar gewiß sind, daß sie als angeboren gelten können, müssen wir auch ihre Ursachen anerkennen und werden so auf die Realität der in uns jene Wirkungen erzeugenden Objecte geführt. Das eigentliche Motiv, welches Locke zur Annahme der Existenz einer Außenwelt bestimmt, ist demnach seine schon früher erwähnte Hinneigung zum Eudämonismus, worin seine teleologische Weltanschauung hervortritt: Alles Objective ist nicht absolut vorhanden, sondern nur weil und insofern jeder Mensch sich dadurch in seinen auf Glückseligkeit gerichteten Lebenszwecken betroffen fühlt. Darum sagt auch Locke, im Hinblick auf diesen causalen Zusammenhang der sinnlichen Gegenstände mit unsern geistigen Empfindungen, der uns über die objective Realität der Dinge keinen Aufschluß zu geben vermag, die sinnliche Erkenntniß gehe zwar über die bloße Wahrscheinlichkeit hinaus, reiche aber doch nicht an die Vollkommenheit der demonstrativen oder intuitiven Erkenntniß.

Hat Locke bisher die Sicherheit und Vollkommenheit der Erkenntniß besprochen, so behandelt er am Schlusse des zweiten Kapitels noch kurz ihre Klarheit, die er nicht von der Klarheit der mit einander verglichenen Vorstellungen, sondern ihres Verhältnisses, abhängig macht. Wir erinnern uns dabei an seine frühere Bemerkung, daß dieses Verhältniß oft weit leichter erkennbar sei, als die Bedeutung der in denselben stehenden Vorstellungen, obgleich freilich die Klarheit der letztern unsere Einsicht in ihren Zusammenhang wesentlich erleichtere; denn wer keine den Wörtern, die er braucht, entsprechende Vorstellungen habe, könne auch nicht Sätze bilden, von deren Wahrheit er überzeugt sei. — Im dritten Kapitel des vierten Buches geht Locke zur Untersuchung des Umfanges der Erkenntniß über. Auf den in dieser Untersuchung an die Spitze gestellten Satz, daß unsere Erkenntniß nicht über den Vorstellungskreis hinausgehe, ist schon früher hingewiesen worden. Allein auch innerhalb des Vorstellungskreises ist unsere Erkenntniß beschränkt, indem sie, wegen der Enge des Bewußtseins, niemals alle Beziehungen der Vorstellungen erfassen kann. Am beschränktesten von den drei Arten der Erkenntniß ist die sinnliche, welche den Umfang der in einem gegebenen Augenblicke wahrgenommenen Gegenstände nicht überschreitet. Eine allumfassende, Alles ergründende Erkenntniß giebt es also für uns nicht. Locke bestimmt nun den Umfang der Erkenntniß, den er bisher nur in allgemeinen Umrissen gezeichnet hatte, für die vier Hauptkategorien, die wir oben kennen gelernt haben, im Speziellen. Da jede Vorstellung, auf sich selbst bezogen, identisch ist, so ist das Gebiet der Identität ebenso ausgedehnt, wie das der Vorstellungen. Unsere Erkenntniß von der Coëxistenz dagegen erstreckt sich immer nur auf die erfahrungsgemäß in den Dingen verbundenen Eigenschaften, ohne daß wir jedoch weder über ihren Zusammenhang mit der uns unbekannten innern Beschaffenheit der Dinge,

noch über ihre Abhängigkeit von den Kräften und Wirkungen derselben dadurch unterrichtet würden. Wir sind hier also immer nur an unsere sinnlichen Wahrnehmungen gewiesen, welche ihrerseits sich auf die Erfahrung beschränken. Anders verhält es sich mit den Relationen. Hier eröffnet sich dem denkenden Geiste eine an die Erfahrung nicht gebundene und darum unbegrenzte Sphäre der Erkenntniß, innerhalb welcher ein demonstratives Wissen möglich ist, da die Auffindung geeigneter Mittelglieder zur Erklärung der zwischen den Vorstellungen stattfindenden Verhältnisse lediglich vom menschlichen Scharfsinne abhängt. Als Beispiel dieser Behauptung wird die Mathematik angeführt; allein nicht bloß die Größen-Vorstellungen, sondern noch viele andere Modi, so z. B. die Moralbegriffe, sind einer Demonstration fähig. Die Gründe, warum man sie für weniger nachweisbar hält, als die mathematischen Begriffe, liegen theils in dem Mangel einer sinnlichen Darstellung (wie diese durch die mathematischen Figuren geschieht), theils in ihrer größern Zusammensetzung. Diese Uebelstände glaubt aber Locke durch eine jedesmalige Definition und deren constante Anwendung heben zu können. Was endlich die vierte Kategorie, die der wirklichen Existenz betrifft, so ist unser eigenes Dasein für uns unmittelbar gewiß (intuitiv), auf die Existenz der Gottheit werden wir durch Vernunftraisonnements geführt (demonstrative Erkenntniß), die ganze übrige Welt dagegen erkennen wir nur, so weit uns die Erfahrung darüber belehrt (sensitive Erkenntniß). So entsprechen die drei Arten der Erkenntniß bestimmten Gebieten, innerhalb deren sie sich manifestiren.

Neben der bisher besprochenen Sphäre des Wissens giebt es aber eine noch weit größere unserer Unwissenheit. Es gehören dahin alle Fälle, in denen wir entweder gar keine Vorstellungen haben — weil Dinge, die wegen ihrer Entfernung oder der unseren Sinnesorganen unzugänglichen Kleinheit ihrer letzten Theile (primären Eigenschaften) für uns unerkennbar sind, auch keine Vorstellungen in uns hervorrufen können — oder doch ihren Zusammenhang nicht einsehen (z. B. der primären und secundären Eigenschaften, der körperlichen Bewegung und des geistigen Vorstellens) oder bei ihren einmal erkannten Verhältnissen stehen bleiben, statt die daraus sich ergebenden Folgerungen abzuleiten. An Letzterm ist besonders der häufige Mißbrauch der Wörter Schuld, der uns hindert, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, und deßwegen wird auch die Erkenntniß durch die vielen gelehrten Disputationen und Schriften verhältnißmäßig so wenig gefördert.

Nachdem Locke den Umfang der Erkenntniß in Bezug auf ihre einzelnen Arten festgestellt hat, betrachtet er sie noch von Seiten ihrer Universalität. Es ist für seine Theorie von der größten Bedeutung, daß er eine Allgemeinheit des Wissens nur insofern annimmt, als sich das Denken, ganz abgesehen von der objectiven Wirklichkeit, mit seinem eigenen Inhalt beschäftigt. Die begriffliche Wahrheit allein, sagt er, kann Anspruch auf ewige Gültigkeit machen, weil die absolute, d. h. den nothwendigen Gesetzen des Denkens gemäß erkannte Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit unserer Vorstellungen stets dieselbe bleiben muß. So liegt also in der That die wahre Bedeutung der Erkenntniß für Locke nicht sowohl in der Wahrnehmung der Beziehungen der Vorstellungen unter sich oder zu den Dingen — welch' letztere nur die unterste Stufe des Wissens bezeichnet — als vielmehr in der logischen Gesetzmäßigkeit unseres Denkens.

Dieses Resultat stimmt mit der früher entwickelten Ansicht von der logischen Wahrheit (S. 26) so vollkommen überein, daß es unbegreiflich ist, wie man bis jetzt dessen ungeachtet stets die Behauptung hat aufrecht halten können, die Locke'sche Erkenntnißtheorie sei ein reiner Empirismus und lasse sich „höchstens vom Standpunkt des gesunden Menschenverstandes aus" rechtfertigen, während doch in der Annahme des absoluten Erkenntnißwerthes der logischen Gesetze der Beweis liegt, daß gerade die höchste Stufe der Erkenntniß, auf der allein ein strenges und allgemein gültiges Wissen möglich ist, sich über die Erfahrung erhebe. Denn letztere liefert uns immer nur Einzelnes

und Zufälliges; darum ist auch die empirische Erkenntniß sehr unvollkommen; sie vermag uns nur Erscheinungen vorzuführen, gewährt uns aber keinen Einblick in die sie bedingenden nothwendigen Gesetze; diese können wir vielmehr nur wahrnehmen, insofern sie in unserm eigenen Denken, als einer Thätigkeit des unmittelbaren Bewußtseins, hervortreten. Daß es aber zu solchen Raisonnements mehr als des gewöhnlichen Verstandes bedürfe, braucht wohl nicht hervorgehoben zu werden. Der gewöhnliche Mensch vermag zwischen der Erscheinung der Dinge und ihrer wirklichen Beschaffenheit keinen Unterschied zu machen. Er sagt: Dieser Gegenstand ist blau, und weiß Nichts davon, daß die Farbe nicht an dem Gegenstande haftet, sondern bloße Bewegungserscheinungen gewisser von demselben zurückgeworfener und durch Vermittlung unserer Sehorgane im Gehirn die Vorstellung einer bestimmten Farbe erzeugender Lichtstrahlen bezeichnet. Das Vorhandensein solcher Prozesse hatte Locke, wie wir oben (S. 17) bemerkt haben, gar wohl erkannt; allein es war ihm nicht darum zu thun, eine physikalische Analyse der zur Aufnahme von Vorstellungen erforderlichen Thätigkeiten unseres sinnlichen Organismus zu geben — obgleich er auch auf diesen Punkt bei der Frage über das Verhältniß der Vorstellungen zu den Dingen, wenigstens im Allgemeinen, hinzuweisen nicht umhin konnte — sondern die in unser Bewußtsein bereits aufgenommenen Vorstellungen mit Rücksicht auf ihren Erkenntnißwerth zu untersuchen, darin bestand seine Aufgabe. Da er nun erst von dem Augenblicke an die Möglichkeit einer Erkenntniß annimmt, wo wir die Gegenstände in unserm Geiste wahrnehmen, indem alle vorhergegangenen, auf bloß mechanischer Bewegungsübertragung beruhenden Prozesse noch nichts von dem, was man denken nennt, enthalten, so erklärt sich daraus einerseits seine Beschränkung der Erkenntniß auf den Vorstellungskreis, andererseits aber auch seine Ansicht, unser Wissen sei um so vollkommener und allgemeiner, je mehr das Denken, von dem individuellen Inhalte seiner Vorstellungen abstrahirend, sich in sich selbst und seine nothwendigen Gesetze vertiefe. Darin liegt ferner der Grund, warum unser Denker die allerabstractesten Begriffe, wie die Gottesidee und die Moralbegriffe, zwar nicht für intuitiv erkennbar, weil nicht in unserer unmittelbaren geistigen Erfahrung existirend, aber doch für beweisbar hält, während er der sinnlichen Erkenntniß, welche über die bloße Wahrscheinlichkeit kaum hinausgeht (vgl. IV. 2. § 14), eine nur relative, d. h. an die Erfahrung gebundene Wahrheit vindicirt. —

Aus allem Bisherigen folgt, daß das Streben Locke's nicht dahin geht, die Rechte des Subjectes an die objective Welt zu opfern, indem er die geistigen Erscheinungen als bloße Wirkungen der sinnlichen Eindrücke hingestellt hätte (Sensualismus), sondern daß er im Gegentheil bemüht war, alles Objective zu subjectiviren und zu zeigen, wie das erfahrungsgemäß Gegebene nur insofern für uns einen Erkenntnißwerth habe, als es geistiger Bewußtseinsinhalt geworden sei (spiritualistischer Empirismus). Unser Geist hat jedoch die Fähigkeit, den auf diese Weise von außen her überkommenen Denkstoff seinen eigenen Gesetzen gemäß zu sichten, auf die mannigfaltigste Art zu verarbeiten, und auf Grund dieser seiner Selbstthätigkeit neue außerhalb der Erfahrung liegende Erkenntnisse zu gewinnen (Metaphysik). Somit kehrt Locke, der sich anfangs von allen metaphysischen Erörterungen losgesagt hatte, durch den natürlichen Gang seiner je von den niedrigern zu den höhern Denkprozessen aufsteigenden Untersuchungen geleitet, zu der factischen Annahme metaphysischer Begriffe zurück. Nur können wir, nach seiner Ansicht, dieselben nicht sogleich erfassen, sondern erst, nachdem wir die untern Stufen der sinnlichen und geistigen Erfahrung überschritten haben (S. 20).

Im vierten Kapitel behandelt Locke die Frage von der Realität (reality) unserer Erkenntniß, welche von ihrer Wahrheit (truth) wohl zu unterscheiden sei: letztere beziehe sich lediglich auf die Verhältnisse unserer Begriffe, ohne Rücksicht darauf, ob denselben eine wirkliche Existenz in der Außenwelt entspreche, oder nicht; erstere hingegen werde durch die Uebereinstimmung des Denkens mit seinen Objecten bestimmt. Wenn Hartenstein (S. 179) die Locke'sche Auffassung der Wahrheit ungenügend findet, „insofern sie über das Verhältniß der Vorstellungen zu den Dingen Nichts entscheide, und daher bloßen

Einbildungen denselben Werth leihe, wie nüchternen Untersuchungen," so erlauben wir uns, ihn daran zu erinnern, daß Locke jenem Verhältnisse unsers Denkens zur objectiven Wirklichkeit eine bloß empirische und daher relative Wahrheit zuerkannt, und daß er auch in Cap. II. 30 den Unterschied zwischen wahren und eingebildeten Vorstellungen in der empirischen sowohl als begrifflichen Gültigkeit der erstern, gegenüber der logischen Gesetzwidrigkeit der letztern, gefunden hatte. Allerdings werden im angeführten Capitel Wahrheit und Wirklichkeit, insofern der Begriff der Realität sowohl die empirische Gültigkeit (d. h. eben die Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen) als auch die logische Wahrheit in sich vereinigen kann, für gleichbedeutend genommen, während hier beide Begriffe auseinander gehalten werden. Allein nicht in diesen Schwankungen liegt das Hauptmoment der Untersuchung, sondern darin, daß es nur innerhalb des logischen Denkens eine allgemeine und nothwendige Wahrheit giebt, daß dagegen unsere Vorstellungen, in ihren Verhältnissen zu den Dingen betrachtet, uns jederzeit nur zu einem unserer Erfahrung proportionalen und darum unvollständigen Wissen führen.

Hier faßt nun Locke bloß die empirische Gültigkeit der Vorstellungen ins Auge. Um die Frage, wie das auf sich selbst beschränkte Denken seine Uebereinstimmung mit den Dingen erkennen könne, zu beantworten, ist es nöthig, auf die frühere Unterscheidung der Vorstellungsarten zurückzugreifen. Die einfachen Vorstellungen, als Produkte der nothwendigen Wirkungen der Dinge auf unsern Geist, stellen uns dieselben so dar, wie sie uns zu erscheinen geeignet sind, und diese freilich immer nur empirische Erkenntniß genügt, um die zur Unterscheidung der Gegenstände nöthigen Merkmale wahrzunehmen. Von einer vollkommenen Uebereinstimmung unserer einfachen Vorstellungen mit den Dingen kann also keine Rede sein; allein sie ist doch hinlänglich groß, um uns zur Annahme einer unserer Wahrnehmungen entsprechenden Realität zu bestimmen. Auch unsere complexen Vorstellungen der Substanzen haben Anspruch auf objective Gültigkeit; sind aber auf die empirische Wahrnehmung der in den Dingen gleichzeitig verbundenen Merkmale beschränkt; da nun in der Wirklichkeit eine Substanz bald mehr bald weniger Merkmale, als wir erkennen, enthalten kann, so sind wir hier an die bloß erfahrungsmäßige Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen gebunden. Durch die Beobachtung jedoch, daß die einmal wahrgenommenen Verbindungen von Merkmalen in einem Gegenstande sich auch bei andern gleichartigen Objecten wiederholen, werden wir in den Stand gesetzt, diese Verbindungen in unserm Geiste für constant und allgemein gültig anzusehen und sie so zur Abstractheit von Substanzbegriffen zu erheben.

Allen übrigen complexen Vorstellungen hingegen kömmt Realität nur innerhalb des Geistes zu. Sie beziehen sich nicht auf die Außenwelt, sondern haben ihren Vergleichungspunkt in sich selber. Ihre Wirklichkeit ist daher unzweifelhaft; da sie nämlich der Geist aus sich selbst hervorbringt, entsprechen sie genau Dem, was sie bezeichnen sollen. Allein diese Uebereinstimmung bleibt nun nicht auf das Denken beschränkt, sondern wird auf die Wirklichkeit, als Maßstab derselben, übertragen. Das Verhältniß ist hier also gerade das umgekehrte, wie bei den einfachen Vorstellungen: Während diese sich nach der Wirklichkeit als ihrem Original richten, sind die complexen Vorstellungen selbst die Originale, auf die wir die Wirklichkeit beziehen. Und da sie eine nothwendige und allgemeine Wahrheit haben, müssen sich die Erfahrungsthatsachen, die nur Zufälliges und Einzelnes liefern, unter dieselben subsumiren lassen. Freilich können sie dann auf den von uns gewählten Maßstab mehr oder weniger genau passen (so die mathematischen Verhältnisse, welche, wenn einmal ideell für wahr erkannt, auch in der Wirklichkeit gelten müssen; auch die Moralbegriffe lassen sich, wenn wir sie nur deutlich denken, auf die Handlungen der Menschen anwenden und bedingen unser Urtheil über ihren Werth).

Von der Betrachtung der Realität der Erkenntniß geht Locke (Cap. 5) zur Untersuchung ihrer Wahrheit (truth) über, welche er in der, der wirklichen Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen entsprechenden sprachlichen Verbindung oder Trennung ihrer Zeichen, also in der Bildung von (affirmativen oder negativen) Sätzen findet. Diese Ansicht steht mit den Erörterungen über die Bedeutung der Sprache in vollkommenem Einklange. Denn da die Verhältnisse unserer Vorstellungen, insofern sie nur deutlich gedacht werden, als Thatsachen des Bewußtseins immer wahr sein müssen (absolute Wahrheit), so kann die hier gemeinte relative Wahrheit nur in den Beziehungen unseres Denkens zu etwas außer ihm Liegendem gesucht werden. Hier sind nun zwei Fälle möglich: entweder beziehen sich unsere Vorstellungen auf die Dinge selbst — dann ist nicht von Wahrheit, sondern von Wirklichkeit der Erkenntniß die Rede — oder sie werden in ihrem Verhältniß zu den sie bezeichnenden Wörtern aufgefaßt, und in diesem Falle hatte unser Philosoph die falsche Verbindung der Wörter mit den Vorstellungen als eine häufige Quelle von Irrthümern hingestellt. Was also dort in negativer Weise ausgesprochen worden war, wird hier als positiver Satz wiederholt. Allein ein Unterschied im Gange beider Untersuchungen besteht doch darin, daß, während früher die Sprache in ihrer Verschmelzung mit den Vorstellungen betrachtet wurde, sie hier von denselben losgelöst wird, insofern die bloßen Wortverknüpfungen (Verbalsätze) von den rein begrifflichen Verbindungen (Mentalsätze) getrennt werden. Zu dieser an sich unfruchtbaren Distinction verbaler und mentaler Sätze ließ sich Locke durch die Thatsache bestimmen, daß viele Menschen gedankenlos reden, d. h. mit den von ihnen ausgesprochenen Wörtern keine oder wenigstens unklare Vorstellungen verbinden. Er anerkennt übrigens selbst die Schwierigkeit einer Trennung der Sprache von den Begriffen, weil wir ja letztere nur durch Wörter bezeichnen können. Es gelingt ihm darum auch nicht, seine Ansicht consequent durchzuführen, wie sich dies aus seiner Definition der mentalen und verbalen Wahrheit ergiebt; denn letztere ist für ihn nur dann vorhanden, wenn die Wörter in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander bejaht oder verneint werden, je nachdem die durch sie bezeichneten Vorstellungen übereinstimmen oder sich widersprechen. Er kömmt also auf die zur Erkenntniß der Wahrheit nothwendige Verbindung von Wort und Begriff zurück. Deßwegen sind seine fernern Eintheilungen der verbalen Wahrheiten in rein verbale oder spielende (trifling) und wirkliche oder belehrende (instructive) von keinem Belang, um so mehr, als er nachher (Cap. 5 § 8) selber sagt: yet it may not be amiss, here again to consider, that, though our words signify nothing but our *ideas*, yet, being designed *by them* to signify *things* etc. Ob in dieser Stelle nicht das Zugeständniß liege, daß die Sprache immer nur durch Vermittlung der Vorstellungen die Dinge der Außenwelt bezeichne, daß es mithin keine belehrende Verbalwahrheit geben könne, darüber mag sich jeder Unbefangene sein eigenes Urtheil bilden. In der That durfte Locke, der alle Erkenntniß auf Vorstellungen bezieht, nicht gleichzeitig die Möglichkeit einer Wahrheit annehmen, für welche die bloße Verbindung der Zeichen, ohne Rücksicht auf die dadurch bezeichneten Vorstellungen, genügt hätte.

Nach dieser allgemeinen Untersuchung über die Wahrheit, welche in der dem Verhältnisse unserer Vorstellungen entsprechenden sprachlichen Verbindung der Wörter zu Sätzen besteht, wird die Frage erörtert, inwiefern uns die Sätze, und zwar zunächst die allgemeinen Sätze, eine wahre und sichere Erkenntniß zu liefern im Stande seien (Cap. 6). Das wesentliche Moment der Wahrheit eines Satzes findet Locke in der genauen Kenntniß der Grenzen und des Umfanges der durch die Wörter bezeichneten Arten der Dinge. Er geht dabei auf seine Unterscheidung des reellen und nominellen Wesens zurück (vgl. S. 28) und wiederholt, was er in Bezug auf die Bedeutung der einfachen Vorstellungen und Substanzbegriffe bemerkt hatte. Seine Behauptung über die Wahrheit der von den Substanzen ausgesprochenen Sätze — daß nämlich dieselben nur selten Anspruch auf Allgemeingültigkeit machen können, indem wir keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen den in den Substanzbegriffen verbundenen Merkmalen der Dinge entdecken — ist die natürliche Consequenz seiner Ansicht über die Zufälligkeit der sinnlichen Erkenntniß und die Unmöglichkeit, in der wir uns befinden, in das innere

Wesen der Dinge, von welchem ihre Eigenschaften abhängen, einzudringen. Soweit wir freilich die Verbindung der an den Dingen wahrgenommenen Merkmale erkennen, lassen sich allgemeine Sätze darüber aufstellen. Allein dies fördert uns wenig; denn die Erscheinungen, die wir als Eigenschaften der Dinge auffassen, sind theils das Resultat von uns unbekannten Einwirkungen anderer Körper, theils Modifikationen der primären Eigenschaften, die wir ebenfalls nicht kennen. Aus dieser factischen Unwissenheit in Betreff der wirklichen Beschaffenheit der Dinge folgt, daß die über die Substanzbegriffe, welche ja bloße Nominalessenzen bezeichnen, ausgesprochenen Sätze weder allgemein wahr, noch durchaus sicher sind. Zwar können wir die Lücken unseres Wissens durch Vermuthungen einigermassen ausfüllen; dann ist aber von keiner strengen Erkenntniß mehr die Rede, sondern es kommen dabei die über die Wahrscheinlichkeit geltenden Prinzipien (Cap. 15 und 16) zur Anwendung.

Die bisherige Auseinandersetzung läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß Locke allgemeine Sätze nur dann für wahr und sicher hält, wenn die darin gebrauchten Wörter solche Vorstellungen bezeichnen, deren Zusammenhang für uns erkennbar ist. Da uns aber dieser Zusammenhang, insofern er sich über die Vorstellungen hinaus auf die Dinge, ihre Eigenschaften und Wirkungen erstreckt, mit wenigen Ausnahmen, verborgen ist, so bleibt auch die strenge Gewißheit und Allgemeinheit der Erkenntniß auf das Gebiet derjenigen Begriffe beschränkt, die ihr Object in sich selber haben, und wohin (nach Locke's früherer Aussage) namentlich die mathematischen und moralischen Begriffe gehören.

Es könnte nun scheinen, als wollte unser Philosoph durch diese Hervorhebung der Wichtigkeit des begrifflichen Denkens den sogenannten Axiomen oder Maximen, gegen die er schon in Buch I. Cap. 2 in die Schranken getreten war, das Wort reden. Doch behauptet er noch wesentlich denselben Standpunkt, den er früher in dieser Beziehung eingenommen hatte. Und dies konnte er auch thun, ohne seiner eigenen Theorie damit untreu zu werden; denn nicht die Wahrheit jener Grundsätze ist es, welche er bestreitet, sondern nur ihre Ursprünglichkeit und Unentbehrlichkeit für die wissenschaftliche Forschung (vgl. Cap. 7). Da sie nämlich, in gleicher Weise, wie die übrigen Sätze, Verhältnisse von Vorstellungen bezeichnen, und zwar von solchen Vorstellungen, die bereits die Abstractionsthätigkeit eines gereiftern Denkens voraussetzen (so erfordert z. B. der Satz des Widerspruches die Kenntniß der drei Begriffe: Unmöglichkeit, Ding, Sein), so müssen wir erst die Beziehungen der durch sie verbundenen Begriffe erkennen, bevor wir sie als Basis fernerer Erkenntnisse benutzen können. Allein auch wenn wir sie einmal erkannt haben — wozu die Aufnahme der einzelnen empirischen Vorstellungen vorhergegangen sein muß — können sie unsere übrigen Erkenntnisse nicht klarer machen, als sie schon vorher waren, geschweige denn erweitern. Darum ist die ihnen von der Schulmetaphysik als praecognitis et praeconcessis verliehene Autorität ungerechtfertigt, indem sie nicht nur der Zeit nach später sind, als die einzelnen Erfahrungserkenntnisse, sondern auch wegen ihrer abstracten Natur dem Verständnisse größere Schwierigkeiten darbieten, als viele andere Sätze, welche ohne ihre Hülfe, durch die bloße Wahrnehmung der Einerleiheit oder Verschiedenheit der darin enthaltenen Vorstellungen, ebenso klar und sicher erkannt werden. Denn an und für sich stehen alle Sätze, die eine unmittelbare Entscheidung über das Verhältniß mehrerer Vorstellungen enthalten, auf der gleichen Stufe der Evidenz und Gewißheit. — Vielmehr liegt der Nutzen der Axiome in der leichtern Erklärung wissenschaftlicher Wahrheiten, als es durch die Aufzählung der einzelnen darunter begriffenen Thatsachen möglich wäre, und in der Einschränkung von Disputationen, die, wenn dieses Mittel, einen hartnäckigen Opponenten zum Schweigen zu bringen, nicht existirte, endlos fortdauern würden. Diesem geringen Vortheil gegenüber, den uns die sogenannten Grundsätze verschaffen, bringen sie eine weit größere Gefahr des Irrthums mit sich, insofern sie Begriffen, die auf falschen Voraussetzungen beruhen, denselben Werth leihen, als

wären sie richtig, und dadurch zu unwahren Consequenzen führen, die man für wahr hält. Wenn z. B. Jemand von der Cartesianischen Gleichstellung von Körper und Raum ausgeht, so kömmt er mit Hülfe des Satzes der Identität (was ist, ist) zur Leugnung des leeren Raumes, während ein Anderer, der seinen Ausgangspunkt von der Definition des Körpers als eines Ausdehnung und Festigkeit vereinigenden Dinges nimmt, durch die Anwendung des gleichen Satzes zum entgegengesetzten Resultat, nämlich zur Annahme eines leeren Raumes, geführt wird. Allein nicht nur in Bezug auf die Erscheinungen der Außenwelt täuschen uns die Axiome leicht, sondern sie können selbst unsern eigenen Vorstellungskreis verwirren, weil sie denselben Mängeln und Mißbräuchen sprachlicher Bezeichnung unterworfen sind, die wir auch bei andern Sätzen gefunden haben (unsteter Gebrauch der Wörter, Veränderung der Vorstellungen bei unveränderten Wörtern u. s. w.).

Von den eben erörterten Axiomen oder Maximen unterscheidet Locke diejenigen Sätze, welche er als *trifling propositions* (Cap. 8) deßwegen bezeichnet, weil sie trotz ihrer unmittelbaren Evidenz unsere Erkenntniß nicht fördern, also gewissermaßen bloße Spielereien sind. Es gehören dahin alle Sätze der Identität, welche Nichts aussagen, als was wir schon vorher wußten, und die Erklärung eines Begriffes durch die darin enthaltenen Merkmale (oder der Art durch ihre Species), welche nur dann von Nutzen ist, wenn man die Bedeutung eines solchen Begriffes nicht schon kennt. Der Fall, wo die gleichen Wörter in verschiedener Bedeutung gebraucht werden, ist schon früher (S. 31) berührt worden. Man darf sich nun durch die scheinbar hier ausgesprochene Geringschätzung unseres Denkers über den Erkenntnißwerth des Verhältnisses der Identität nicht zu der Annahme verleiten lassen, als werde dadurch die hohe Stellung, welche er der Identität unter den vier Erkenntnißkategorien angewiesen hatte, im Geringsten beeinträchtigt. Denn sie bleibt darum doch die erste, unmittelbarste und sicherste Erkenntnißthatsache. Allein sie kann uns allerdings, weil sie lediglich die Beziehung einer Vorstellung auf sich selber bezeichnet, keinen Aufschluß über das gegenseitige Verhältniß der Begriffe und noch viel weniger über ihren Zusammenhang mit der Außenwelt geben; sie ist nur der nothwendige Ausgangspunkt unseres übrigen Wissens, auf den, sobald wir ihn gefunden haben, es ganz unnöthig ist, zurückzukommen. Ebenso thut es der Wichtigkeit des begrifflichen Denkens keinen Eintrag, wenn von demselben ausgesagt wird, es könne uns nur seinen eigenen Inhalt darbieten; denn die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Erkenntniß wird gerade dadurch bedingt, daß die Begriffe sich selbst bedeuten. Freilich liegt darin kein fortschreitendes, sondern ein in sich zurückfließendes Wissen; daran ist jedoch nicht sowohl die abstracte Natur des Denkens Schuld, als vielmehr die Mangelhaftigkeit der äußern Erfahrung, welche uns keinen Einblick in die Gesetze ihrer Erscheinungen gestattet.

Aus dem Bisherigen folgt, daß alle in der Form allgemeiner Sätze ausgesprochenen Erkenntnisse Thatsachen der innern Erfahrung, nicht eine objective Existenz, betreffen; daß dagegen Wahrnehmungen, die sich auf die Außenwelt beziehen und daher eine bloß empirische Gültigkeit haben, nur durch particuläre Sätze bezeichnet werden können.

Im zehnten Capitel des vierten Buches gibt Locke den schon früher (S. 12 und 22) angeführten Beweis von der Existenz der Gottheit. Er geht dabei von unserm eigenen Dasein, als einer Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins, aus. Alles Seiende ist aus etwas Anderm entstanden, welches seinerseits seinen Ursprung einem andern Wesen verdankt u. s. f. Es muß also von jeher Etwas dagewesen sein. Was ist nun dieses Etwas? Materie oder Geist? Stoff kann es nicht sein, weil nicht abzusehen wäre, wie denkende Wesen hätten daraus hervorgehen können. Denn wenn man das Denken als Attribut der Materie überhaupt auffassen wollte, so würde man zur Annahme einer unendlichen Zahl ewiger, denkender und von einander unabhängiger Wesen gezwungen, wodurch die Ordnung und Harmonie des Weltalls ausgeschlossen wäre. (Merkwürdiger Weise beruht auf derselben Annahme die

ganze Leibnitz'sche Monadologie und die Erklärung der Harmonia praestabilita.) Es bleibt daher nur übrig, daß jenes Urding ein geistiges sei; denn es muß die Eigenschaften der von ihm erschaffenen Wesen wenigstens in gleichem, wo nicht in höherem Maße, besitzen.

Hat Locke bisher nachgewiesen, daß der Stoff nicht denken könne, so zeigt er im Fernern die Unmöglichkeit, den Begriff des Denkens mit dem der Körperlichkeit zu vereinigen; denn mag man sich die Materie im Zustande der Ruhe oder der Bewegung vorstellen, so läßt sich immer nicht begreifen, wie aus einer bloßen Veränderung stofflicher Theile das, was man Denken nennt, entstehen könne. Sind die Körpertheile in Ruhe, so bilden sie eine einzige todte Masse, die vor einem einzelnen Atom Nichts voraus hat; sind sie hingegen in Bewegung, so wird dadurch alle Freiheit und Willkühr des Denkens aufgehoben, indem die einzelnen sich bewegenden Atome, als an und für sich (im Zustande der Ruhe) gedankenlos, nicht einmal ihre eigene Bewegung zu regeln vermögen, geschweige denn durch das Denken des ganzen Körpers sich regieren lassen. Ein solches vernunft- und willenloses Denken ist aber nicht viel besser als der blinde Stoff selber.

Durch diesen Beweis der gänzlichen Verschiedenheit von Körper und Geist rechtfertigt sich Locke allen Denen gegenüber, welche aus Irrthum oder Unkenntniß ihn als einen Materialisten bezeichnet haben. Allein er geht noch weiter und beantwortet die Frage, ob Gott die Materie geschaffen, oder ob sie von jeher bestanden habe, entschieden zu Gunsten des Theismus; denn während er das Vorhandensein der Gottheit, als eines von Ewigkeit her existirenden geistigen Wesens, schon oben dargethan hat, folgert er hier, der Annahme eines ewigen Stoffes gegenüber, die Nichtursprünglichkeit des letztern aus der Thatsache, daß selbst unser Geist einen Anfang gehabt habe, um wie viel mehr der bloße Stoff. — Freilich versteigt er sich nicht so weit, die Art und Weise der Welterschaffung, die uns ein dunkles Räthsel bleibt, erklären zu wollen, sondern überläßt dieses Wunder der Weisheit und Allmacht Gottes. Allein er spricht doch in den Worten: why also can you not allow it possible for a *material* being to be *made out of nothing* by an *equal power* (§ 18) u. s. w. die hohe Wahrscheinlichkeit aus, daß die ganze geistige und materielle Welt sich auf Gott, als ihren gemeinsamen Urgrund, zurückführen lasse. Und dieser auf Vernunftgründe sich stützende Glaube ist ihm genug. Kann man ihm aber daraus, daß er die Erkenntniß auf das ihr zugängliche Gebiet beschränkt und alles Uebrige in die Kategorie des Glaubens verweist, einen Vorwurf machen? Vielmehr offenbart sich sein edles und reines Streben darin, daß er, von der unmittelbarsten Thatsache der empirischen Erkenntniß ausgehend, die Realität des höchsten metaphysischen Begriffes nicht nur für demonstrativ erkennbar erklärt, sondern mit Hülfe von Vernunftraisonnements den Beweis derselben führt. Auch in der Annahme einer von uns graduell bis zur Gottheit aufsteigenden Reihenfolge geistiger Wesen (IV. 3, § 27; 11, § 12 und 16, § 12) äußert sich seine spiritualistische Tendenz in unzweideutiger Weise, und in Betreff unseres eigenen Geistes hatte er dessen gänzliche Verschiedenheit vom Körper durch die beständige Auseinanderhaltung der Thatsachen des Vorstellungskreises von denen der Außenwelt ebenfalls nachgewiesen.

Nach diesen Erörterungen über die Existenz der Gottheit, bei welcher ein demonstratives Wissen möglich ist, faßt Locke (Cap. 11) diejenigen Fälle in's Auge, in denen eine bloß sensitive Erkenntniß stattfindet. Diese Fälle beschränken sich auf die momentanen sinnlichen Wahrnehmungen; weil wir nämlich keinen nothwendigen Zusammenhang zwischen unsern Vorstellungen und den dieselben in uns hervorrufenden sinnlichen Objecten entdecken, ist für jede Erkenntniß der Dinge ihre physische Einwirkung auf unsere Sinnesorgane erforderlich, und zwar dauert dabei unsere Erkenntniß nur so lange, als der sinnliche Eindruck. Denn wenngleich unsere Vorstellungen von den Gegenständen, einmal aufgenommen, unveränderlich bleiben, so ist damit durchaus nicht gesagt,

daß die Gegenstände selber seither nicht Veränderungen erlitten haben. Darum können wir über den jetzigen Zustand früher wahrgenommener Dinge nur mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit Vermuthungen aufstellen; allein von Erkenntniß ist nicht mehr die Rede. Ebenso geht unser Wissen von Dingen, die unsern Sinnen unzugänglich sind, über bloße Muthmaßungen nicht hinaus. Den Hauptgrund unserer Erkenntniß der Außenwelt sieht Locke, wie schon oben bemerkt wurde, in dem unsere Empfindungen begleitenden Lust- oder Schmerzgefühl gegenüber der Thatsache, daß die spätere Erinnerung an sinnliche Vorstellungen von keiner derartigen Wirkung Zeugniß gibt.

Da nun unsere sinnliche Erkenntniß an die jedesmalige Wahrnehmung der äußern Erscheinungen gebunden ist, so kann sie nicht auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen, sondern hat einen bloß empirischen, d. h. relativen Werth, und es lassen sich daher nur particuläre Sätze darüber aussprechen (vgl. S. 39).

Nachdem Locke auf diese Weise den ganzen Umfang der Erkenntniß nach den Arten und Graden derselben untersucht hat, geht er auf das Gebiet der Wahrscheinlichkeit über. Vorher jedoch gibt er (Cap. 12) noch einige Mittel an, durch die nach seiner Ansicht unser Wissen am meisten gefördert werden könnte, und weist zugleich auf das Ziel hin, nach welchem alle Menschen, gemäß ihren natürlichen Fähigkeiten und Anlagen, streben sollen, um sich nicht in Regionen eines unerreichbaren Wissens zu verlieren. Da alle Erkenntniß von der Vergleichung unserer Vorstellungen abhängt, so müssen wir vor Allem darnach trachten, klare, deutliche und vollständige Begriffe zu gewinnen und sie mit bestimmten Namen zu bezeichnen. Wenn wir hierin mit der gleichen systematischen Consequenz verfahren würden, wie bei mathematischen Beweisführungen, so könnten wir unser Wissen weit mehr ausdehnen, als es bis jetzt geschehen ist. Namentlich ist die Moral, als demonstrative Wissenschaft, deren Begriffe, weil rein abstracter Art, einen entdeckbaren Zusammenhang haben, einer sichern und allgemeinen Erkenntniß fähig, während die Naturwissenschaft (knowledge in substantial beings, vgl. § 9), die immer nur auf die Erfahrung angewiesen ist, uns keine Belehrung über die Gesetze der Erscheinungswelt zu geben vermag, und daher einen bloß praktischen Nutzen hat (für unsere Lebensbedürfnisse, für die Künste und Gewerbe). So erhebt Locke die Moral zu einem Gemeingute der Menschheit, weil bei ihr die Praxis aus der Theorie hervorgeht, d. h. die im Geiste des Menschen erzeugten Begriffe die feste Norm bilden, nach welcher sich sein Handeln richtet. Diese Norm aber ist für alle Menschen gültig; denn sie können alle durch die Erkenntniß Gottes und ihrer selbst zur klaren Einsicht ihrer Pflichten und des ihren Fähigkeiten angemessenen Wirkungskreises gelangen, um so mehr, als ihr höchstes Interesse, nämlich das ewige Leben, davon abhängt. Hierin liegt der Zweck des ganzen Locke'schen Werkes, auf dessen teleologische Tendenz schon früher aufmerksam gemacht worden ist; dieselbe tritt aber erst jetzt in ihrem wahren Lichte hervor; denn während bisher nur im Allgemeinen darauf hingewiesen wurde, daß, weil uns das Streben nach Glückseligkeit innewohnt (S. 15 und 16), alle Thatsachen der innern und äußern Erfahrung nur insofern für uns in Betracht kommen, als sie unser Wohl oder Wehe betreffen, so sehen wir nunmehr, worin unser Denker die höchste Glückseligkeit des Menschen erblickt — in der Befolgung des Sittengesetzes, dessen Kenntniß einem Jeden durch den Gebrauch seiner Vernunft ermöglicht wird. Dies ist also der Nutzen, den sich Locke von seiner Theorie verspricht, daß der Mensch erkenne, was zu seinem Besten dient und darnach sein Leben einrichte. Ein Mann aber, dessen Ansichten zu solchen Consequenzen führen, ist wohl nicht mit dem Namen eines Sensualisten und noch viel weniger mit dem eines Materialisten zu bezeichnen.

Neben der bisher betrachteten Sphäre des Wissens giebt es nun noch ein weit größeres Gebiet, in dem keine strenge Erkenntniß möglich ist, sondern ein bloßes Urtheilen nach Wahrschein-

lichkeitsgründen, dessen Zweck eben dahin geht, die Erkenntniß überall, wo sie für die praktischen Bedürfnisse des Menschen nicht hinreicht, zu ergänzen. Die Fähigkeit, die wir besitzen, die größere oder geringere Wahrscheinlichkeit von uns nicht genau bekannten Verhältnissen abzuwägen, ist die Urtheilskraft. Locke unterscheidet eine doppelte Thätigkeit derselben: entweder bezieht sie sich unmittelbar auf die Dinge selbst (Urtheil), oder auf Sätze (Zustimmung oder Nichtzustimmung). Die Wahrscheinlichkeit (Cap. 15) ist die scheinbare Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung beliebiger Vorstellungen durch die Vermittlung von Argumenten, deren Verhältnisse nicht constant, sondern veränderlich sind (Wahrscheinlichkeitsgründe). Es gibt sehr viele Grade des Fürwahrhaltens, welche sich von dem zuversichtlichsten Glauben bis zur völligen Unwahrscheinlichkeit und Unmöglichkeit erstrecken. Das unterscheidende Merkmal der Wahrscheinlichkeit besteht darin, daß die Gründe, die uns etwas glauben machen, nicht in den Dingen selbst liegen, sondern außer ihnen. Die beiden Hauptgründe unseres Fürwahrhaltens sind die Uebereinstimmung eines Dinges mit unsern Erkenntnissen oder Erfahrungen, und die Zeugnisse Anderer über ihre eigenen Erfahrungen und Beobachtungen, wobei wieder Mehreres in Betracht kommen kann (vgl. § 4). Diese Wahrscheinlichkeitsgründe, welche das Maß unserer Zustimmung bilden, richten sich entweder auf besondere, durch andere Menschen constatirbare Thatsachen, oder auf Dinge, welche über alle Erfahrung hinaus liegen und daher nicht bezeugt werden können.

Es werden nun für beide Kategorien die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit besprochen. Was die Erfahrungsthatsachen betrifft, so müssen wir in allen Fällen, wo die Zeugnisse Anderer mit unsern eigenen Beobachtungen übereinstimmen, sie für wahr halten. Ja dieses Fürwahrhalten kann sich, wenn alle Menschen die gleichen Erfahrungen haben, zu einer an Erkenntniß streifenden Gewißheit steigern. Wie aber da, wo die Zeugnisse Anderer unsern Beobachtungen widersprechen? Hier gibt es je nach Umständen sehr verschiedene Grade der Wahrscheinlichkeit. Daß Locke bei dieser Gelegenheit den zu seiner Zeit so verbreiteten Autoritätsglauben aufsicht, hat in der nämlichen praktischen Tendenz seinen Grund, die ihn auch veranlaßte, die Bedeutungslosigkeit der Axiome und Maximen nachzuweisen.

Für alle Fälle, in welchen keine Erfahrung möglich ist, wie z. B. bei der Annahme einer Geisterwelt oder bei unsern Vermuthungen über die Existenz von Naturkräften, von denen wir bloß die Wirkungen wahrnehmen, müssen wir uns der Analogie bedienen, als des Mittels einer wahrscheinlichen Erkenntniß. — Hierin liegt der große Unterschied der Locke'schen Lehre von der Baco's von Verulam; war nämlich dieser, von den einzelnen Beobachtungen ausgehend, mit Hülfe des Inductionsschlusses zu einer allgemeinen Erkenntniß aufgestiegen, so findet Locke die letztere im begrifflichen Denken, während alle Thatsachen der äußern Erfahrung, weil zufällig, ihm nur Analogien darbieten, welche über die bloße Wahrscheinlichkeit nicht hinausführen. Es scheint somit die Ansicht Baco's, des ersten Bahnbrechers der empirischen Richtung der Philosophie, auf unsern Denker, der des Inductionsschlusses nirgends erwähnt, von keinem besondern Einflusse gewesen zu sein.

Die Frage, ob ein erfahrungswidriges Zeugniß mehr Glauben verdiene, als unsere eigene Beobachtung, beantwortet Locke im Allgemeinen negativ, nimmt aber ausdrücklich den Fall davon aus, wo uns Wunder berichtet werden. Die scheinbar etwas kecke Behauptung, die Wunder seien um so glaubwürdiger, je mehr sie der gewöhnlichen Erfahrung widerstreiten (vgl. Cap. 16, § 13), wird durch die spätere Erörterung über das Verhältniß von Glauben und Vernunft bedeutend gemildert, indem sich daraus ergibt, daß Locke die Aechtheit der Offenbarungen gerade in ihrer Vernunftmäßigkeit erblickt. Vielmehr hat die hier ausgesprochene Ansicht den Sinn: Weil wir geneigt sind, stets nur das für wahr zu halten, was mit unserer eigenen Erfahrung übereinstimmt, so bedarf es ganz besonderer Erscheinungen, um uns, trotz ihrer Erfahrungswidrigkeit, von ihrer Wahrheit zu überzeugen.

Da nun die Wunder nicht mehr in das Gebiet der Wahrscheinlichkeit, sondern in dasjenige des Glaubens gehören, so nimmt Locke davon Veranlassung, in den letzten Kapiteln seines Werkes das Verhältniß des prüfenden Denkens zum religiösen Glauben einer speziellen Untersuchung zu unterwerfen. Wenn er dabei den Offenbarungsglauben als unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes, ganz abgesehen von seiner Uebereinstimmung mit der Erfahrung, für ganz gewiß und über jeden Zweifel erhaben erklärt, so ist damit der Frage über die Authenticität desselben in keiner Weise vorgegriffen. Denn vor Allem aus handelt es sich darum, unsern Glauben zu prüfen und uns zu vergewissern, ob er auch wirklich göttlichen Ursprungs sei; sonst setzen wir uns den größten Extravaganzen des Enthusiasmus aus, indem wir bloße Einbildungen für göttliche Offenbarungen halten. Die Vernunft ist also die Richterin über den Werth unseres Glaubens, und erst wenn wir mit ihrer Hülfe diesen Werth als einen reellen erkannt haben, können wir uns darauf verlassen.

Es lag demnach keineswegs in der Absicht unseres Philosophen, den Glauben über die Vernunft zu stellen, sondern er wollte vielmehr zeigen, daß selbst die höchste Autorität, die göttliche, uns nur dann vollständige Gewißheit zu verschaffen vermöge, wenn ihre Erkenntniß sich auf Vernunftgründe stütze (vgl. Cap. 17, § 24, und 18, § 5).

Worin äußert sich nun die Thätigkeit der Vernunft, und wie weit erstreckt sich ihr Gebiet? Auf diese Frage gibt das 17. Capitel Antwort. Die Vernunft, sagt Locke, hat eine doppelte Aufgabe: sie soll einmal die vermittelnden Glieder zwischen solchen Vorstellungen auffinden, deren Verhältniß keine intuitive Erkenntniß zuläßt; hier zeigt sie sich in der Form des Scharfsinnes (sagacity). Ferner hat sie aber auch den Zweck, die gefundenen Mittelbegriffe so zu ordnen, daß daraus sowohl ihr gegenseitiger Zusammenhang, als ihre Beziehung zu den äußern Gliedern überblickt werden kann; in dieser Anordnung liegt die Kraft des Beweises. Was Locke noch als weitere Thätigkeiten der Vernunft anführt, nämlich die Wahrnehmung des Zusammenhanges der Beweisglieder und den daraus sich ergebenden Schluß, versteht sich von selbst. Denn ohne Wahrnehmung jenes Zusammenhanges wäre ja keine richtige Anordnung der Mittelglieder möglich; wenn diese dagegen vorhanden ist, so ist der Schluß nur das nothwendige Resultat des ganzen Beweises, welches schon bei der Auffindung der Mittelbegriffe beabsichtigt wurde. Die Vernunft bildet also das wesentliche Erforderniß alles demonstrativen Wissens. Allein sie bleibt nicht auf dasselbe beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf das Gebiet der bloßen Wahrscheinlichkeit, indem sie uns die Gründe unseres Fürwahrhaltens an die Hand gibt und uns über dieselben ein Urtheil gestattet. Hierin ist sie mit dem Vermögen, welches oben als Urtheilskraft bezeichnet worden war, identisch. (vgl. S. 42).

Hat Locke bisher nachgewiesen, daß die Vernunft bei der Auffindung und Anordnung der Beweis- und Wahrscheinlichkeitsgründe thätig sei, so tritt er jetzt der zu seiner Zeit allgemein verbreiteten Ansicht entgegen, der Beweis müsse, um bindende Kraft zu haben, in die Form des Syllogismus gekleidet sein, und diese Form sei daher das unentbehrliche Mittel, um zu einer demonstrativen Erkenntniß zu gelangen. Die Unrichtigkeit einer solchen Behauptung, sagt Locke, erhellt nicht bloß daraus, daß die Schlußformeln uns nur die Verknüpfung der Beweisglieder zeigen, sondern geht besonders aus der Thatsache der Entbehrlichkeit des Syllogismus hervor; denn wir erkennen den Zusammenhang der in einem Beweise mit einander verbundenen Vorstellungen besser und klarer ohne Hülfe jener logischen Normen, welche nur die schon vorhandene Erkenntniß in einer gewissen Ordnung darlegen können, ohne unser Wissen zu erweitern, während sie auf der andern Seite denselben Gefahren des Irrthums und der Täuschung ausgesetzt sind, wie andere Beweismittel. Der Nutzen, den uns der Syllogismus bei Beweisen gewährt, ist daher sehr gering; wo es sich dagegen um eine Entscheidung nach

Wahrscheinlichkeitsgründen handelt, ist die Anwendung strenger Schlußformeln ganz unzulässig.

Der Zweck, den unser Philosoph bei dieser Erörterung über die Bedeutungslosigkeit und Entbehrlichkeit des syllogistischen Formalismus im Auge hatte, besteht darin, daß die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit der Erkenntniß nicht von der Form unseres Denkens abhänge, sondern von seinem Inhalte.

Im 18. Capitel geht Locke zur Untersuchung des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glauben über. Die Vernunft definirt er als das Vermögen, die Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit solcher Sätze aufzufinden, welche der Geist durch Folgerungen aus seinen Vorstellungen der Sensation oder Reflexion bildet. Der Glaube hingegen ist die Zustimmung zu Sätzen, die wir für unmittelbare Enthüllungen Gottes (Offenbarungen) ansehen. Ursprüngliche Offenbarungen lassen sich, weil sie den menschlichen Vorstellungskreis überschreiten und daher nicht durch Worte ausgedrückt werden können, nicht mittheilen. Eine überlieferte Offenbarung ist demnach nicht denkbar. Allein selbst die Möglichkeit einer solchen vorausgesetzt, kann die Offenbarung nie unsere Vernunfterkenntniß umstürzen, sondern höchstens sie bestätigen; denn in allen Fällen, wo wir durch unser eigenes Denken zu einer sichern und klaren Erkenntniß gelangt sind, ist die Vernunft die competente Richterin, und die Offenbarung nur insofern zulässig, als sie mit ihr übereinstimmt. Betrifft letztere aber Dinge, welche, weil sie über das Gebiet unserer Erkenntniß hinausgehen, für unsere Vernunft unerreichbar sind, oder uns keine hinlänglichen Wahrscheinlichkeitsgründe zu Gebote stellen, dann allerdings bleibt uns nichts Anderes übrig, als an dieselbe zu glauben. Ob aber die angebliche Offenbarung wirklich göttlichen Ursprungs sei, und ob wir sie auch richtig verstanden haben, darüber bleibt die Entscheidung immer der Vernunft vorbehalten. Darum ist es nothwendig, diese Grenzlinie zwischen Vernunft und Glauben zu ziehen; denn wenn man den Grundsatz festhalten wollte, die Vernunft dürfe sich in Glaubenssachen nicht einmischen, so würde die Religion in Aberglauben ausarten und den tollsten religiösen Meinungen und extravagantesten Ceremonien freier Spielraum gewährt. Der Glaube muß also stets von der Vernunft durchleuchtet sein, wenn er nicht zur blinden Schwärmerei (enthusiasm) herabsinken soll, welche bloße Einbildungen für unmittelbare Wirkungen des göttlichen Geistes hält, statt dieselben nach dem Maßstabe der intuitiven oder demonstrativen Erkenntniß zu prüfen (Cap. 19).

Hiemit hat Locke seine Aufgabe, den Umfang des strengen Wissens sowohl, als des Fürwahrhaltens in systematischer Weise darzustellen, vollendet; allein ehe er sein Werk abschließt, hält er es für angemessen, noch kurz den Irrthum und seine Ursachen zu besprechen (Cap. 20). Da alle Erkenntniß, sagt er, nur Wahrheit bezweckt, so kann der Irrthum, als Gegensatz der Wahrheit, nicht ein Fehler der Erkenntniß sein, sondern muß in einem Versehen unseres Urtheils gesucht werden. Die Hauptgründe des Irrthums sind: Mangel an Beweisen, Mangel an Fähigkeit oder Willen, sie zu gebrauchen, endlich ein falscher Maßstab der Wahrscheinlichkeit. — Es genüge, auf diese Erörterungen, die eigentlich nicht mehr hieher gehören, hingewiesen zu haben.

Das letzte Kapitel des Locke'schen Werkes (21) hat insofern für uns ein Interesse, als die darin enthaltene Eintheilung der Wissenschaften genau den drei Gebieten entspricht, innerhalb deren sich seine Theorie bewegt. Es werden nämlich drei Hauptwissenschaften unterschieden: erstens die Naturwissenschaft, welche die Kenntniß der Außenwelt umfaßt; zweitens die Ethik (wozu auch das Recht gehört), der Inbegriff der in unserm Geiste gebildeten Normen des Handelns; drittens die Semiotik oder Sprachkunde, die Wissenschaft von der nothwendigen Bezeichnung unserer Gedanken durch die Sprache, theils zu unserm eigenen Nutzen, theils zum Zwecke der Mittheilung an Andere.

V.

Ueberblick der Locke'schen Erkenntnißtheorie.

Ueberblicken wir nun die Locke'sche Lehre im Großen und Ganzen, so können wir uns dabei um so kürzer fassen, als wir auf alle wesentlichen Momente zur richtigen Beurtheilung unseres Philosophen bei der speziellen Darstellung seiner Theorie bereits aufmerksam gemacht haben. Es handelt sich also hier eigentlich nur um eine übersichtliche Zusammenstellung der in der bisherigen Auseinandersetzung geltend gemachten Gesichtspunkte, welche allerdings die Meinung, die man bis in die letzte Zeit von dem englischen Empiriker hatte, bedeutend modifiziren dürften. In der That liegt der Schwerpunkt der Locke'schen Theorie gar nicht da, wo man ihn gewöhnlich sucht, nämlich einerseits in der Leugnung angeborener Prinzipien und anderseits in der Zurückführung alles Wissens auf die Erfahrung. Denn was den ersten Punkt betrifft, so haben wir gesehen, daß Locke angeborne Erkenntnisse nur insofern bestreitet, als man darunter ursprüngliche und fertige Eindrücke der Wahrheit in unserem Geiste versteht, während er durch die Annahme natürlicher Fähigkeiten und Anlagen anerkennt, der Mensch besitze von Anfang an einen geistigen Keim in sich, der allein im Stande sei, das durch die Sinne dargebotene todte Material zu beleben und ihm die zur Erkenntniß nothwendige Form zu geben. Daß aber auch die zweite Behauptung, Locke betrachte die Erfahrung als einzige Quelle des Wissens, nicht richtig sei, dafür spricht seine Ansicht, eine allgemeine Erkenntniß finde nur da statt, wo das Denken, losgetrennt von seinem Zusammenhange mit der Außenwelt, sich mit seinem eigenen Inhalte beschäftige. Freilich ist die äußere Erfahrung die nothwendige Veranlassung, ohne welche die ersten und einfachsten Elemente des Vorstellungskreises sich nicht bilden könnten; allein sie genügt nicht; denn es ist schlechterdings undenkbar, wie eine bloß mechanische Wirkung eines Gegenstandes auf unsere Sinne eine Vorstellung sollte hervorbringen können. Diese entsteht vielmehr erst dann, wenn die bis zum Centralorgan fortgeleitete Empfindung vom Geiste wahrgenommen wird, worin sich seine eigene, selbständige Thätigkeit äußert. Zu der Receptivität des sinnlichen Organismus muß also immer die geistige Spontaneität hinzukommen, damit wir uns der Erscheinungen und Ereignisse der Außenwelt bewußt werden, und nur von diesem Momente an wird der uns ursprünglich fremde Erfahrungsstoff unser geistiges Eigenthum. Die Erfahrung bleibt aber nicht auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt; letztere bezeichnet nur die eine und zwar unbedeutendere Seite derselben; ihre wichtigere Seite liegt in der innern Auffassung der durch die geistige Thätigkeit mit dem sinnlichen Material vorgenommenen Veränderungen, welche ihrerseits auf die verschiedene Art, in welcher der Geist den ihm dargebotenen Denkstoff durch Unterscheidung, Vergleichung, Verbindung, Abstraction u. s. w. verarbeitet, zurückschließen und uns nicht bloß die Wirkungen geistiger Activität erkennen lassen, sondern in letztere selbst auch einen Einblick gestatten. Und diese rein innere Erfahrung verdient deßhalb vor der äußern den Vorzug, weil sie eine Thatsache des unmittelbaren Bewußtseins ist; denn Jeder, der denkt, weiß zugleich, daß er denkt, sonst würde sich das Denken von der bloßen Bewegung nicht unterscheiden. So weit nun äußere und innere Erfahrung dem Denken die nothwendigen Objecte seiner Thätigkeit darbieten, ist der Inhalt unseres Vorstellungskreises empirisch gegeben; fragt man aber nach seinem Erkenntnißwerthe, so stellt sich derselbe als ein sehr geringer dar. Denn die Vorstellungen als geistige Produkte des von den sinnlichen Eindrücken erlittenen Verwandlungsprozeßes, vermögen uns,

weil sie keinerlei Aehnlichkeit mit ihren Objecten haben, auch keinen Aufschluß über dieselben zu gewähren. Es sind daher nur die Wahrnehmungen der bei der Aufnahme von Vorstellungen ganz unwillkührlich in uns vorgehenden Veränderungen unseres psychischen Zustandes und die sie begleitenden Lust- oder Schmerzempfindungen, welche uns auf äußere Ursachen derselben zurückführen. Diese Wirkungen sind jedoch fühlbar genug, um uns den zuversichtlichen Glauben an die Existenz einer Außenwelt einzuflößen; allein von der Art und Weise, wie die Dinge solche Wirkungen in uns hervorbringen, haben wir keinen Begriff. Darum bleibt uns der Zusammenhang unserer Vorstellungen mit ihren Objecten verborgen; denn die innere Beschaffenheit dieser letztern ist uns ebenso unbekannt, wie das Wesen der Seele, und wir erkennen daher die Dinge nicht wie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen. Auf diese Weise wird der Vorstellungskreis, gleichviel, wie er entstanden sei, von der sinnlichen Erfahrung abgelöst und verselbstständigt; damit tritt zugleich die ganze Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen völlig in den Hintergrund, und es kann sich jetzt bloß noch darum handeln, den Inhalt unseres Bewußtseins zu analysiren und von Seiten seines Erkenntnißgehaltes zu untersuchen. Hier eröffnet sich dem prüfenden Blicke des Philosophen ein Gebiet mannigfaltigster Geistesthätigkeit: Die empirisch aufgenommenen Vorstellungen werden verglichen, verbunden, combinirt; es entstehen neue Gebilde, welche der rastlos thätige Geist nach seinen eigenen Gesetzen schafft und beurtheilt. Das Denken vertieft sich immer mehr in seine Begriffe, erkennt ihre nothwendigen Beziehungen und findet in der Wahrnehmung seiner eigenen Gesetze die Befriedigung, die es in der Erforschung seines Zusammenhanges mit der Außenwelt vergeblich gesucht hatte. Da aber diese Gesetze, weil in der Natur des Geistes selbst begründet, unwandelbar sind, so müssen auch die darnach construirten Begriffe, wenn ihnen gleich keine objective Realität entspricht, allgemeingültig und nothwendig wahr sein. Denn eben darin besteht der Unterschied des empirischen Wissens von der strengen Erkenntniß, daß, während ersteres an die zufälligen Erscheinungen der Erfahrung gebunden ist, letztere, insofern sie aus dem begrifflichen Denken hervorgeht, darauf Anspruch machen kann, daß alles objective Dasein sich nach ihr, als einem schlechthin gültigen Maßstabe, richte. Darum sind die beiden Wissenschaften, die es mit reinen Begriffen zu thun haben, die Mathematik und die Ethik, einer strengen Demonstration fähig; denn erstere, obgleich durch die mit unserer Auffassung der Außenwelt unzertrennlich verbundenen Vorstellungen des Raumes und der Zahl bedingt, erreicht doch, durch ihre von aller objektiven Existenz abstrahirenden Betrachtungen dieser Vorstellungen ein von der Erfahrung ganz unabhängiges Wissen, welches durch seinen eigenen Inhalt mit innerer Nothwendigkeit bestimmt wird. Ebenso trägt die Moral deßhalb einen demonstrativen Charakter, weil sie den Maßstab ihres Werthes in sich selber findet, d. h. in dem über die Begriffe von gut und böse nach den selbst gebildeten Normen des Geistes ausgesprochenen moralischen Urtheil, wonach die menschlichen Handlungen bemessen werden. Zwar kann dieses Urtheil bei verschiedenen Menschen und Völkern ein sehr verschiedenes sein; es bleibt aber doch immer an die klaren und daher definirbaren Begriffe des subjectiven Denkens geknüpft, und eben darin liegt die Beweisbarkeit der Moral. Die Naturforschung hingegen, deren Gebiet über die einzelnen Thatsachen der Erfahrung nicht hinausgeht, vermag uns nur eine empirische Verbindung von Merkmalen der Dinge darzubieten, ohne daß es uns gelänge, in die Gesetze der Natur, als der Ursachen der an den Dingen wahrgenommenen Erscheinungen und Veränderungen, auch nur einigermaßen einzudringen; und an dieser durch die Beschränktheit unseres Organismus begründeten Unmöglichkeit einer sichern und vollständigen Erkenntniß der Außenwelt können selbst die höchsten metaphysischen Begriffe, wie z. B. diejenigen der Substanz und der Kraft,

die mit dem Anspruch einer vollkommen genügenden Erklärung der gegebenen Wirklichkeit auftreten, nicht das Geringste ändern. Denn sie bezeichnen bloße Abstractionen des Denkens, welche uns weder über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit den Dingen, noch über die Beziehungen der Dinge unter einander Aufschluß geben. Der einzige Weg, unsere fragmentarische Kenntniß der objectiven Welt zu ergänzen, liegt in der allmähligen Erweiterung der Erfahrung, welche die Grenzlinien zwischen der stets zunehmenden Wahrscheinlichkeit und der Sicherheit des intuitiven oder demonstrativen Wissens immer näher aneinander rückt, ohne sie jedoch jemals ganz zu vereinigen. Es gibt also keine Metaphysik, insofern man darunter eine allgemeingültige und nothwendige Erkenntniß des Wesens der Dinge versteht; wohl aber besitzt der Geist die Fähigkeit, auf Grund der aus der Erfahrung gewonnenen Vorstellungen sich zur Allgemeinheit eines über die Erfahrung hinausgehenden metaphysischen Denkens emporzuschwingen, dessen Werth nicht nach der größern oder geringern Proportionalität der Vorstellungen mit den Gegenständen der Außenwelt, sondern einzig und allein nach der logischen Gesetzmäßigkeit seines begrifflichen Inhaltes beurtheilt werden kann. — Diese unzweideutige Ueberschreitung des Empirismus bezeichnet den Standpunkt Locke's weit richtiger, als seine Zurückführung alles Wissens auf die Erfahrung. Ja, wenn man die empirische Weltanschauung dahin definirt, sie fasse die durch Vermittlung der Sinne und durch die innern, großentheils unwillkührlichen Geistesthätigkeiten erhaltenen Vorstellungen als den unmittelbaren Ausdruck der wahren Beschaffenheit der Dinge auf, so ist das Resultat, zu welchem Locke gelangt, das gerade Gegentheil des Empirismus; denn seine ganze Theorie betont die essenzielle Verschiedenheit des Denkens von den durch dasselbe gedachten Gegenständen; und die daraus fließende Unmöglichkeit, daß der empirische Inhalt unseres Vorstellungskreises Anspruch auf Realität der Erkenntniß, d. h. auf Uebereinstimmung mit den äußern Dingen, machen könne, bildet einen ebenso wesentlichen Bestandtheil der Locke'schen Lehre, wie die Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen. Auf der andern Seite erscheint die Annahme eines von aller Erfahrung gesonderten Gebietes, auf welchem allein ein strenges und allgemeingültiges Wissen möglich sei, wichtig genug, um die Behauptung zu rechtfertigen, die wahre Bedeutung Locke's trete nicht in seinem Gegensatze zur cartesianischen Philosophie hervor, welche ebenfalls das Denken zu ihrem obersten Prinzip erhoben hatte, als vielmehr in der gesunden Reaction gegen die Anmaßungen einer Schulmetaphysik, die ihre inhaltslosen Begriffe von Kraft, Vermögen, Ursache, Substanz für die einzig richtigen Erkenntnißnormen der objectiven Wirklichkeit ausgegeben hatte. Außerdem aber gebührt unserm Philosophen das große Verdienst, zuerst den Versuch einer wissenschaftlichen Analyse des Vorstellungskreises gemacht zu haben.

II. Theil.

Locke und Leibniz.

I.

Einleitendes.

Indem wir uns nun dazu wenden, die Kritik der Locke'schen Theorie darzustellen, welche Gottfried Wilhelm Leibniz in seinen 1703 geschriebenen, aber erst nach dem Tode Locke's herausgegebenen *Nouveaux essais sur l'entendemont humain* niederlegte, dürfte es nicht unangemessen sein, auf den im Jahre 1708 erschienenen Aufsatz von Leibniz mit dem Titel: *Réflexions sur l'essai de l'entendement humain de Mr Locke*, aufmerksam zu machen. Diese kleine Schrift hatte Leibniz bereits im Jahre 1696 an Locke in der Absicht geschickt, daß dieselbe der französischen Uebersetzung des Essay angehängt werde, was freilich nicht geschah, indem sie statt dessen später wider Willen ihres Verfassers mit den nachgelassenen Briefen Locke's veröffentlicht wurde. Leibniz spricht sich in derselben mit der größten Achtung für den Scharfsinn aus, mit dem der englische Philosoph sein Thema behandelt habe, und fühlt sich wegen der Wichtigkeit des Gegenstandes (vgl. Leibniz' Werke, herausgegeben von Erdmann p. 136: de toutes les recherches il n'y en a point de plus importante, puisque c'est la clef de toutes les autres) veranlaßt, einige Bemerkungen über das Locke'sche Werk mitzutheilen, welche keinen prinzipiellen Unterschied beider Denker beurkunden, sondern vielmehr nur Berichtigungen über einzelne Punkte enthalten. So z. B. anerkennt Leibniz vollkommen, welchen Mißbrauch man mit vielen sogenannten Prinzipien und den metaphysischen Begriffen von Raum, Materie, Seele u. s. w. getrieben habe, und stellt ihnen gegenüber die Erfahrung und den Satz der Identität und des Widerspruches als einzige solide Grundlagen des Wissens auf. Locke hatte ebenfalls die Erfahrung, wenn auch nicht als Quelle einer vollständigen Erkenntniß, doch als nothwendige Veranlassung zur Bildung der ersten Elemente des Vorstellungskreises aufgefaßt. Ebenso war ihm das Prinzip der Identität die unerläßliche Bedingung der Unterscheidbarkeit der Vorstellungen. Dagegen findet Leibniz, die ganze Frage nach dem Ursprung der Begriffe sei keine Präliminarfrage, indem ihre Lösung bereits bedeutende Fortschritte im philosophischen Denken voraussetze; übrigens falle nicht auf ihre Beantwortung das Hauptgewicht des Problems der menschlichen Erkenntniß, sondern auf die Beweisbarkeit der begrifflichen Wahrheiten, gleichviel, woher sie entstanden seien.

Während man aus diesen Bemerkungen schließen sollte, Leibniz werde seine ausführlichere Kritik der Locke'schen Theorie nicht darauf stützen, daß es angeborne Begriffe gebe, bildet dennoch die Polemik gegen Locke, wegen dessen Bestreitung ursprünglicher Prinzipien, den Ausgangspunkt der Nouveaux Essais, wie sich dies schon aus dem Avant-propos ergibt. Nach demselben soll es nämlich vor Allem darauf ankommen, die Frage zu entscheiden, ob die Seele ursprünglich eine tabula rasa sei, d. h. ob sie alle ihre Eindrücke aus der Erfahrung erhalte, oder ob ihr von Anfang an gewisse Begriffe (notiones communes,

κοιναὶ ἔννοιαι) innewohnen, zu deren bewußten Auffassung die sinnliche Erfahrung nur die Gelegenheit darbiete. Nun verkennt Leibniz zwar ebenso wenig, wie Locke, die Zufälligkeit des empirischen Wissens, welches immer bloß auf eine Mannigfaltigkeit von Erfahrungsthatsachen angewiesen sei, allein eben darin glaubt er ein hinreichendes Motiv zur Annahme ursprünglicher Erkenntnisse zu erblicken, insofern die nothwendigen Wahrheiten, wie sie nun einmal in den abstracten Wissenschaften (Mathematik, Logik, Methaphysik, Moral) gefunden werden, nicht von außen her aufgenommen werden können, sondern aus den eigenen Gesetzen des Geistes entspringen müssen. — Wir haben früher gesehen, daß Locke die Mathematik und die Moral, und zwar gerade deßhalb, weil ihre Begriffe auf sich selbst beschränkt bleiben, ebenfalls in den Kreis derjenigen Wissenschaften gezogen, die auf ein nothwendiges und allgemeingültiges Wissen Anspruch haben, und daß er auch die Logik, nicht als bewußtlose Anwendung des syllogistischen Formalismus, wohl aber als das von seinen eigenen Gesetzen abhängige Denken aufgefaßt, auf die gleiche Stufe mit jenen beiden demonstrativen Wissenschaften gestellt hatte. Ja selbst die Metaphysik, wenn sie die nothwendigen Stadien empirischer Entwickelung durchlaufen hat und durch die aus der Erfahrung abstrahirten Begriffe zum klaren Bewußtsein ihres Inhaltes gelangt ist, liegt für ihn nicht außerhalb der Sphäre einer möglichen Erkenntniß.

Wir sehen hieraus, daß die Ansichten beider Denker in Betreff desjenigen Gebietes, worin Wahrheit der Erkenntniß zu suchen ist, trotz ihrer scheinbaren Divergenz, nicht auseinander gehen. Allein ihre Uebereinstimmung erstreckt sich sogar über dieses Gebiet hinaus auf die Frage nach dem Ursprunge der Vorstellungen; denn wenn Leibniz (Avant-propos S. 194 und 195) sagt: il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du Préteur se lit sur son album, sans peine et sans recherche, so bestätigt er damit die Behauptung Locke's, man dürfe unter angebornen Prinzipien nicht fertige Eindrücke der objectiven Wahrheit im Geiste verstehen, sondern nur die natürliche Fähigkeit des Menschen, durch den richtigen Gebrauch seiner Vernunft allmählig zu einer allgemeinen Erkenntniß zu gelangen. Und wenn es ferner heißt: mais c'est assez qu'on les puisse découvrir *à force d'attention*, à quoi les *occasions* sont fournies par les *sens*, so liegt darin die unzweideutige Anerkennung, die sinnliche Erfahrung biete dem Geiste die nothwendige Veranlassung des bewußten Denkens — eine Ansicht, die mit der Locke'schen so sehr im Einklange steht, daß man sich wundern muß, wie man bis jetzt den Hauptgrund der divergirenden Richtungen beider Philosophen in ihrem angeblichen Streit über die angebornen Begriffe hat finden können. Da nun Beide sowohl in Bezug auf den Werth, den sie dem begrifflichen Denken im Gegensatz zur empirischen Erkenntniß beilegen, als rücksichtlich der Frage nach dem Ursprunge der Begriffe einig gehen, so läßt sich ein durchgreifender Unterschied ihrer Theorien kaum erwarten. In der That sagt Leibniz selbst (Avant-propos S. 196), seine Ansicht dürfte sich vielleicht von der Locke'schen nicht sehr entfernen; denn indem Locke neben der äußern Erfahrung eine innere, die Reflexion, zugebe, anerkenne er factisch die Ursprünglichkeit gewisser Begriffe, die wir durch Aufmerksamkeit in uns selber wahrnehmen.

Das Moment der Aufmerksamkeit, welches hier zur innern Auffassung unserer geistigen Thätigkeiten postulirt wird, hatte auch Locke so wenig übersehen, daß er die Deutlichkeit der Vorstellungen geradezu davon abhängig machte und dadurch dem Geiste von vornherein eine zur bewußten Auffassung der sinnlichen Wahrnehmungen erforderliche Activität vindicirte, die nicht gestattet, den englischen Philosophen als Vertheidiger der *tabula rasa* im aristotelischen Sinne anzusehen (vgl. S. 13). Dies fühlt Leibniz, der mit dem Ausdruck « virtualités naturelles » eben das bezeichnet, was Locke natürliche Fähigkeiten und Anlagen genannt hatte, sehr wohl, indem er in den Worten: ainsi je suis porté à croire que dans le fond son sentiment n'est pas différent du mien (vgl. S. 196), seinen auf die Natur der Sache

gegründeten Zweifel ausspricht, daß Locke sich die Seele wirklich als weißes Papier oder als eine leere Tafel gedacht habe.

Dagegen zeigt sich eine größere Differenz beider Männer darin, daß Leibniz das fortwährende Denken der Seele, welches Locke bestritten hatte, in Schutz nimmt und zwar mit Hülfe seiner von ihm erfundenen und ausgebildeten Theorie der unmerklich kleinen Vorstellungen, welche jedoch an die Stelle des mangelnden Bewußtseins die bloße Hypothese kleiner Perceptionen setzt, ohne den Grund ihrer Nichtwahrnehmung anders als aus der Erfahrung zu erklären. Leibniz beruft sich nämlich dabei auf die Thatsache, daß wir gewisse Geräusche, weil wir daran gewöhnt sind, sie zu hören, entweder gar nicht, oder doch nur unvollkommen wahrnehmen, insofern wir ihre einzelnen Bestandtheile nicht unterscheiden; er glaubt nun, diese Erscheinung fortdauernder Perceptionen bei nicht vorhandenem Bewußtsein auch auf das rein geistige Gebiet der Vorstellungen übertragen zu können, um daraus die cartesianische Ansicht von der ununterbrochenen Denkthätigkeit der Seele zu rechtfertigen. Allein so scharfsinnig seine Theorie auch ist, so übersieht sie doch die Unmöglichkeit, das Denken vom Bewußtsein zu trennen, indem es dadurch seines subjectiven Charakters beraubt und zu einem objectiven Prozesse verselbständigt würde, der vor der bloß mechanischen Bewegung wenig voraus hätte. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß die Ansicht von Leibniz über die kleinen Vorstellungen eine natürliche Consequenz seiner Lehre von den Monaden ist, deren Existenz wesentlich an das Prinzip geistiger Activität gebunden ist.

Die fernern im Avant-propos geltend gemachten Gesichtspunkte (über Körperlichkeit und Ausdehnung, über die Verschiedenheit von Geist und Materie und die Immaterialität der Seele), die mehr physikalischer, als erkenntnißtheorethischer Natur sind, können wir um so eher übergehen, als bei der speziellen Darstellung der Leibniz'schen Kritik davon die Rede sein wird.

Jedenfalls haben wir aus den bisherigen einleitenden Bemerkungen die Ueberzeugung gewonnen, daß Locke und Leibniz auf keinem prinzipiell verschiedenen Standpunkte sich befinden, und daher die Theorie des Letztern nicht mit dem Anspruch einer völligen Umgestaltung der Locke'schen Lehre, sondern nur einer Ergänzung und Berichtigung derselben, auftritt.

Was die dialogische Form anbelangt, die Leibniz seinen Nouveaux essais gegeben hat, so ist der Grund hievon lediglich darin zu suchen, dem Leser die Mühe einer jedesmaligen Vergleichung der entsprechenden Stellen des Locke'schen Essay durch unmittelbare Anführung derselben zu ersparen (vgl. S. 194). Die Ansichten des englischen Philosophen werden nämlich einem fingirten *Philalèthe* in den Mund gelegt, während Leibniz selbst in der Gestalt des *Théophile* erscheint.

II.

Angeborne Begriffe.

Leibniz beginnt damit, durch die Hinweisung auf seine, den Gegensatz von Körper und Geist vermittelnde Theorie der prästabilirten Harmonie, d. h. der von Gott im Voraus bestimmten Uebereinstimmung aller Monaden in ihrer bloß gradnell verschiedenen Abspiegelung eines und desselben Universums, die ausgedehnte Bedeutung zu rechtfertigen, die er dem Begriffe „angeboren" geben werde. In der That mußte ihn seine Auffassung der Monaden als sich selbst bestimmender, in fortwährender Activität begriffener substanzieller Einheiten consequenter Weise dahin führen, nicht bloß die theoretischen Begriffe, von den

einfachsten Elementen des Vorstellungskreises bis zur Gottesidee hinauf, sondern auch alle praktischen Prinzipien, überhaupt jede unter den Begriff der geistigen Spontaneität fallende Thätigkeit, für angeboren, d. h. in der Natur des Menschen begründet, zu erklären. Darum sind ihm alle aus dem Geiste entnommenen Erkenntnisse, weil durch sich selbst bestimmt, nothwendige Wahrheiten, während die sogenannten factischen Wahrheiten auf der weit niedrigern Stufe eines aus verworrenen Wahrnehmungen gebildeten empirischen Wissens stehen.

Um die Behauptung des Angeborenseins der von den Stoikern *κοιναὶ ἔννοιαι* oder *προλήψεις* geheißenen Grundsätze zu beweisen, stützt sich Leibniz nicht auf ihre allgemeine Anerkennung, welche, wie er selber zugibt, nicht vorhanden sei, vielmehr beruft er sich auf ihre unmittelbare Evidenz, die ihnen den Charakter angeborner Wahrheiten aufdrücke. Gegen den Locke'schen Einwand, diese Prinzipien würden nicht sofort erkannt, sobald der Mensch zum Gebrauche seiner Vernunft gelangt sei, vertheidigt er sich damit, sie seien freilich nicht explicite, aber doch implicite (virtuell) im Geiste eines Jeden vorhanden, was eigentlich nichts Anderes bedeute, als daß der Mensch die natürlichen Fähigkeiten in sich habe, um zur Erkenntniß solcher Grundsätze zu gelangen. Wenn nun Locke die Nichtigkeit der angenommen Virtualität angeborner Erkenntnisse nachweist, so benutzt Leibniz eben diese Wendung seines Gegners, um ihn mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Locke hatte nämlich für alle erworbenen Vorstellungen wegen der Enge des Bewußtseins die Nothwendigkeit ihrer Retention anerkannt, d. h. ihrer Aufbewahrung im Gedächtnisse, ohne daß wir derselben unmittelbar gewahr werden. In derselben Weise nimmt Leibniz an, die angebornen Vorstellungen seien nicht actuell, sondern nur virtuell vorhanden. Um dieses Verhältniß der Actualität zur Virtualität zu veranschaulichen, bedient er sich des Gleichnisses vom Marmorblock, dessen Adern, obgleich erst durch die Bearbeitung hervortretend, die Gestalt der künftigen Bildsäule präformirt enthalten. Ebenso liegen nach seiner Meinung angeborne Wahrheiten in uns, ohne daß daraus folge, wir müssen sie sogleich wahrnehmen; denn hiezu bedürfe es aufmerksamer Selbstbeobachtung, deren die Kinder und Ungebildeten nicht fähig seien. Das Angeborensein solcher Prinzipien schließe aber ihre Erlernbarkeit keineswegs aus; denn es sei etwas ganz Verschiedenes, was wir schon in uns besitzen, uns zum Bewußtsein zu bringen, als etwas außer uns Befindliches zu erwerben. Und so ist allerdings die sinnliche Wahrnehmung erforderlich, um die unserm Geiste innewohnenden Wahrheiten zu erkennen, indem sonst die in der prästabilirten Harmonie festgestellte Einheit von Leib und Seele aufgehoben würde; allein dennoch bezeichnen die angebornen Prinzipien nicht bloß eine passive Disposition, die von der Außenwelt gelieferten Eindrücke geistig aufzufassen, sondern auch eine active Fähigkeit unseres Geistes, die ihm angebornen Grundsätze von sich selbst zu entnehmen. Diese Grundsätze sind also immer, insofern sie der Geist in sich findet, nothwendige Wahrheiten, welche eben deßwegen angeboren genannt werden, weil die Zustimmung zu denselben natürlich ist. Damit will Leibniz durchaus nicht die Behauptung Locke's leugnen, daß die Aufnahme der einzelnen Vorstellungen der Zeit nach früher stattfinde, als die Erkenntniß jener intellectuellen Wahrheiten, sondern nur darauf hindeuten, daß für ihn das Hauptgewicht der Untersuchung nicht sowohl auf die Priorität der bewußten Auffassung, als vielmehr auf den Grad der Deutlichkeit falle, mit dem das Denken seinen Inhalt wahrnehme — eine Ansicht, die mit seiner Monadologie auf's genaueste zusammenhängt. Da er nämlich alle Monaden als vorstellende Wesen betrachtet, so konnte er ihre Verschiedenheit nur in dem graduellen Unterschied ihres Vorstellens suchen, und daher lag für ihn der gewöhnliche Gegensatz zwischen rationaler und empirischer Erkenntniß lediglich in ihrer größern oder geringern Deutlichkeit. Dieß ist auch der Grund, weßhalb er die sinnlichen Perceptionen confus (verworren) nennt, dem begrifflichen Denken dagegen vollkommene Deutlichkeit zuspricht.

Vergleichen wir nun die bisherigen Erörterungen von Leibniz über die Bedeutung angeborner Prinzipien mit den entsprechenden Locke's, so ergibt sich in den Hauptmomenten der Untersuchung keine so große Differenz beider Denker, wie man sie gewöhnlich angenommen hat; denn Beide anerkennen, daß der Mensch die natürliche Fähigkeit besitze, durch seine eigene Geistesthätigkeit zu einer allgemeinen Erkenntniß zu gelangen. Diese Fähigkeit bezeichnet Locke als Naturanlage, Leibniz als virtuelle Erkenntniß. Während aber Ersterer behauptet, der Mensch könne sich die Kenntniß allgemeiner Grundsätze nur nach und nach auf Grund des empirischen Wissens erwerben, glaubt Letzterer an den ursprünglichen Besitz von der Erfahrung unabhängiger, in der Natur des Geistes gegründeter Prinzipien, welche der Mensch jedoch erst dann in seinem Innern entdecke, wenn er, durch sinnliche Wahrnehmungen angeregt, sein eigenes Denken beobachte. Merkwürdige Ansicht! Jene Prinzipien sollen virtuell in uns sein und doch nicht eher erkannt werden können, als bis die Außenwelt unserm Geiste die Veranlassung ihrer Wahrnehmung darbietet! Dann haben sie ja für uns keinen größern Werth, als diejenigen allgemeinen Sätze, deren Kenntniß wir nach Locke durch die äußere Erfahrung erlangen, und es verschwindet somit innerhalb der weiten Grenzen, die Leibniz dem Begriffe des Angeborenseins anweist, der ganze Unterschied zwischen angebornen und erworbenen Grundsätzen, indem die Erkenntniß aller Prinzipien, ebenso wie bei Locke, an die Bedingung sinnlicher Wahrnehmung geknüpft wird. Daraus erklärt sich auch, warum Leibniz die Priorität des empirischen Wissens zugibt, obgleich er andererseits die begrifflichen Wahrheiten als die Norm der einzelnen Erfahrungserkenntnisse hinstellt. Er will damit sagen, die Aufnahme sinnlicher Vorstellungen, die uns freilich nur ein verworrenes Bild der Außenwelt zu liefern im Stande sind, sei die nothwendige Bedingung zur Einsicht in die einer Vielheit äußerer Erscheinungen gemeinsamen Merkmale, deren Verbindung zur Einheit des Begriffes vom Geiste deutlich gedacht werde. So sind in der That die Deutlichkeit, die der deutsche Philosoph den allgemeinen Wahrheiten beilegt, und die Verworrenheit, die er in allen sinnlichen Wahrnehmungen erblickt, bloß andere Ausdrücke für das, was Locke als vollkommene Sicherheit der intuitiven oder demonstrativen Erkenntniß, im Gegensatz zur Zufälligkeit und Unvollständigkeit der sinnlichen Erkenntniß, aufgefaßt hatte.

Was nun die Deutlichkeit der allgemeinen Prinzipien anbelangt, so unterscheidet Leibniz, wie Locke, zwei Grade ihrer Evidenz: eine unmittelbare (intuitive) bei den Sätzen der Identität, und eine demonstrative bei den Vernunftwahrheiten. Für die Moralprinzipien hingegen kann der Beweis ihres Angeborenseins nicht in ihren eigenen Begriffen gefunden werden, sondern es bedarf dazu noch zweier fernerer Momente, nämlich der innern Erfahrung und eines natürlichen Triebes. Dieser letztere ist ein nothwendiges Erforderniß der Ursprünglichkeit der praktischen sowohl, als der theoretischen Grundsätze; wo dasselbe fehlt, sind die Prinzipien bloß abgeleitete. Auf theoretischem Gebiete äußert sich dieser Naturtrieb in unserer (wenn auch oft unbewußten) Anerkennung der logischen Gesetzmäßigkeit des wissenschaftlichen Denkens und der Vernunftraisonnements; auf praktischem Gebiete erscheint er in der Uebereinstimmung der Menschen rücksichtlich der allgemeinen und natürlichen Motive des Handelns, welche, obschon sie durch Gewohnheit und Erziehung unterstützt werden können, doch nur der, freilich oft undeutliche, Ausdruck angeborner Wahrheiten sind. In diesem Sinne nennt sie Leibniz lumière naturelle, eine Bezeichnung, die sich von dem Locke'schen light of nature nur dadurch unterscheidet, daß, während Locke darunter eine vermöge der natürlichen Anlagen erworbene Erkenntniß versteht, Leibniz sein „Naturlicht" als eine besondere Species der angebornen Prinzipien betrachtet.

Diese Erörterung über die Bedeutung des natürlichen Lichtes ist jedoch, gegenüber der Locke'schen Behauptung der großen Verschiedenheit der moralischen Ansichten unter den Menschen, als ein bloßer Nothbehelf anzusehen, um das Prinzip des Angeborenseins praktischer Grundsätze zu retten; durch die Zurückführung der Motive des Handelns auf gewisse, mehr oder weniger deutlich wahrnehmbare Natur-

gesetze war nämlich zugleich die Möglichkeit einer mehr oder minder richtigen Auslegung derselben gegeben, aus der sich die häufigen Abweichungen der Menschen von den moralischen Regeln auf eine ganz einfache Weise erklären ließen. Auch bot sich dabei eine willkommene Gelegenheit, die Gefühle der Lust und Unlust als natürliche Belohnungen und Strafen für die Befolgung oder Uebertretung jener natürlichen Gesetze zu verwenden. Allein ob man sage, das natürliche Licht werde durch materielle Bedürfnisse und schlechte Gewohnheiten verdunkelt, oder ob man, auf die factische Nichtbeachtung der praktischen Grundsätze gestützt, ihr Angeborensein leugne, ist ziemlich gleichgültig. Denn abgesehen davon, daß ein natürliches Gesetz, welches wirklich angeboren wäre, auch nothwendig von Jedermann gekannt und beobachtet werden müßte, indem es sonst als Gesetz gar keinen Werth hätte, gibt Leibniz zu, jenes Naturlicht könne ohne die Vernunft niemals eine vollständige Erkenntniß gewähren, und dieser Punkt ist gerade entscheidend. Wir fragen: Wenn der Mensch, um zur Erkenntniß zu gelangen, der Vernunft bedarf, wozu dann noch ein solches Naturlicht? Dann ist dieses Licht nicht mehr von der Vernunft getrennt, sondern leuchtet in ihr und durch sie, mit andern Worten, die Vernunft selber ist das Naturlicht, welches zur Anerkennung der moralischen Grundsätze führt und uns bei allem unserm Handeln leitet — eine Ansicht, die mit der Locke'schen von dem law of nature, als einer aus unsern eigenen Naturanlagen, d. h. mit Hülfe unserer Vernunft, erlangten Erkenntniß der allgemeinen Prinzipien, vollkommen übereinstimmt. Dieß fühlt auch Leibniz so wohl, daß er am Schlusse der ganzen Untersuchung dem Philalèthe die Worte in den Mund legt, Locke bestreite vielleicht die angebornen Prinzipien gar nicht in dem Sinne, in welchem sein Gegner sie in Schutz nehme. In der That ergibt sich aus der Darstellung derjenigen Begriffe, die Leibniz vorzüglich als angeboren ansieht (Identität, Existenz, Gottheit, Tugend), daß er den Beweis ihrer Ursprünglichkeit lediglich von der deutlichen Wahrnehmung ihres Inhaltes, sei es durch unmittelbare Intuition (Identität und Existenz) oder durch dialektische Vermittlung (Gottesbegriff), abhängig macht. War Locke nicht zu dem gleichen Resultate gelangt? Die Begriffe der Identität und Existenz hatte er ja ebenfalls für Thatsachen des unmittelbaren Bewußtseins erklärt und ihnen den Grad intuitiver Erkenntniß vindicirt, während er die Erkenntniß der Gottesidee, wie die der Moralbegriffe, als natürliche Folge eines richtigen Vernunftgebrauches, in die Kategorie des demonstrativen Wissens gestellt hatte.

So löst sich in Wirklichkeit die ganze Polemik zwischen Locke und Leibniz in Betreff der angebornen Begriffe bei genauerer Prüfung in einen bloßen Wortstreit auf, indem Leibniz, trotz seiner Annahme virtueller Erkenntnisse, dieselben nicht wesentlich anders auffaßt, als Locke seine natürlichen Anlagen. Ein scheinbarer Unterschied beider Denker besteht nur darin, daß Locke sein light of nature als Ausdruck der reinen Möglichkeit gebraucht, vermittelst der Vernunft uns allmählig die Kenntniß allgemeiner Prinzipien zu erwerben, während Leibniz durch seine Definition der virtuellen Erkenntniß als einer theils passiven, theils aktiven Disposition, über die bloße Möglichkeit einer innern Erkenntniß hinausgeht und der Virtualität dadurch eine Ausdehnung gibt, innerhalb deren sie sich von der Aktualität nicht mehr unterscheidet. Daher kömmt es auch, daß er die mangelnde Wahrnehmung seiner angeblich angebornen Prinzipien bald aus ihrer Verdunkelung durch sinnliche Eindrücke erklärt, bald den Verkehr mit der Außenwelt geradezu als die Bedingung ihrer bewußten Auffassung bezeichnet, ohne zu bedenken, daß ein strenges Festhalten an seiner Ansicht von der Virtualität der Erkenntniß die gänzliche Ausschließung jedes sinnlichen Einflusses auf die dem Geiste ursprünglich innewohnenden Wahrheiten gefordert hätte. So weit konnte aber Leibniz, wie wir gesehen haben, wegen seiner prästabilirten Harmonie zwischen Körper und Geist nicht gehen, und so führten ihn die Consequenzen seiner eigenen Theorie zur thatsächlichen Leugnung dessen, was er behauptet hatte, nämlich des Vorhandenseins ursprünglicher, von der Erfahrung ganz unabhängiger Prinzipien, die wir ohne irgend welche äußere Vermittlung, durch bloßes Aufmerken auf uns selbst, aus unserm Geiste zu schöpfen im Stande seien. Uebrigens anerkennt er selbst den geringen Werth der angebornen Prinzipien, indem er zur Auffindung von Beweisen, sogar für die Axiome, aufmuntert und den Nutzen solcher Beweise eben darin erblickt, daß man sich nicht aus Bequemlichkeit und Trägheit des Denkens auf das Angeborensein von Grundsätzen berufe, denen diese Eigenschaft vielleicht gar nicht zukomme.

III.

Vorstellungskreis.

Da, wie sich aus der bisherigen Auseinandersetzung ergibt, zwischen Locke und Leibniz keine prinzipielle Meinungsverschiedenheit über den Ursprung der Begriffe herrscht, so lassen sich auch rücksichtlich der Art, in welcher beide Denker den Vorstellungskreis als etwas Gegebenes auffassen und anordnen, durchgreifende Differenzen kaum erwarten. Die Locke'sche Scheidung aller empirischen Thatsachen in solche der äußern und der innern Erfahrung (Sensation und Reflexion) hatte Leibniz durch seine Trennung des intellectuellen Denkens von den sinnlichen Eindrücken bereits anerkannt, und wenn er jetzt bemerkt, die Eintheilung Locke's sei nur von der actuellen Wahrnehmung zu verstehen, so ist diese an sich völlig bedeutungslose Distinction nur aus seiner Unterscheidung der angebornen von den erworbenen Erkenntnissen zu erklären. Dagegen bestreitet Leibniz die bloße Proportionalität der Vorstellungen mit den Dingen; vielmehr seien die Vorstellungen der genaue Ausdruck der Natur und Eigenschaften der äußern Gegenstände. Zu dieser Ansicht wurde der deutsche Philosoph wohl deßhalb geführt, weil er alle Monaden, insofern jede in verschiedener Weise die Welt in sich abspiegelt, als Mikrokosmen betrachtete. Jedoch will er die Congruenz der Vorstellungen mit den Dingen nicht so verstanden wissen, als wären sie das Resultat einer unmittelbaren Einwirkung der Dinge auf die Seele — seine Theorie von den Monaden ließ eine gegenseitige Abhängigkeit derselben nicht zu —, sondern die Seele nehme direkt nur die Veränderungen ihres Leibes wahr, und diese erst würden durch die Wirkungen äußerer Gegenstände erzeugt.

Wie denkt sich nun Leibniz die Beschaffenheit der Seele, damit sie geeignet sei, die Zustände ihres Körpers aufzufassen? Nicht wesentlich anders, als Locke. Denn obgleich er die Lehre von der tabula rasa, in der Meinung, der englische Philosoph habe sich ebenfalls zu ihr bekannt, als eine bloße Fiction betrachtet und daher das in den Worten: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, ausgesprochene Prinzip des Empirismus nur mit dem Zusatz: nisi ipse intellectus gelten lassen will, so tritt er dadurch mit Locke keineswegs in Widerspruch; hatte doch dieser, wie wir uns erinnern, in der Forderung der Aufmerksamkeit die Nothwendigkeit einer gewissen Activität des Geistes zur Aufnahme der ihm von der äußern Erfahrung dargebotenen Vorstellungen nicht verkannt, und das Denken als ein von der Sinnlichkeit getrenntes Gebiet geistiger Thätigkeit dargestellt. Wenn also Leibniz die Seele mit einer gefalteten, elastischen, auf die empfangenen Eindrücke selbständig reagirenden Membrane vergleicht, so konnte ihm der englische Empiriker, außer seiner Annahme der durch die Falten angedeuteten angebornen Begriffe, ohne Rückhalt beistimmen. Wohl aber ging der deutsche Idealist insofern über Locke hinaus, als er die Bildung von Vorstellungen nicht bloß von dem Augenblicke an datirte, wo der Mensch die ersten sinnlichen Eindrücke empfängt, sondern der Seele von Anfang an das Attribut des Denkens zugestand. Diese Ansicht hängt einestheils mit der cartesianischen Wirbeltheorie zusammen, anderntheils ist sie die natürliche Folge der Monadenlehre. Leibniz glaubt nämlich mit Cartesius, es herrsche in der Außenwelt nirgends absolute Ruhe,

sondern es würden in den Körpern durch ihre gegenseitige Einwirkung beständige Wirbelbewegungen erzeugt. Dieses in der äußern Natur wahrgenommene Bewegungsprinzip überträgt er auch auf das geistige Gebiet, indem für ihn jede Monade, obgleich in sich abgeschlossen, nur durch die Thätigkeit des Vorstellens ihrer selbst und aller übrigen existiren kann. Gilt dies schon von dem bewußtlosen Vorstellen der Pflanzen- und Thiermonaden, um wie viel mehr muß es auf den zur Vernunft und Reflexion sich erhebenden menschlichen Geist Anwendung leiden! Da jedoch Leibniz, so wenig wie Locke, die Thatsache eines oft mangelnden Bewußtseins in Abrede zu stellen vermag, so mußte er — wenn er anders seine Behauptung, die Seele denke immer, festhalten wollte — die dadurch entstehende Lücke ersetzen, und dieß thut er durch seine schon in der Einleitung zu den Nouveaux essais auseinander gesetzte Lehre von den unmerklich kleinen Vorstellungen, auf die wir hier einfach zu verweisen brauchen, weil wir sie schon oben (S. 53), und zwar mit spezieller Beziehung auf die vorliegende Frage, behandelt haben. Mit Hülfe dieser Theorie ließ sich nun durch folgendes Raisonnement leicht die Möglichkeit erklären, daß wir im traumlosen Schlafe (vgl. die Locke'sche Erörterung S. 13), trotz des fehlenden Bewußtseins, denken: Daraus folgt nicht, daß wir in dem Momente keine Vorstellungen haben, sondern nur, daß ihnen der zur Wahrnehmung erforderliche Grad der Deutlichkeit abgeht. In der That durchziehen unsere Seele beständig eine Masse von Vorstellungen, von denen keine spurlos vorübergeht; nur können sie allerdings durch nachfolgende verdunkelt, aber niemals völlig vernichtet werden. Da nun die Seele von den immer wechselnden Zuständen des Körpers stets mitafficirt wird, so kann sie nie gedankenlos sein; freilich gelangen die Vorstellungen, wenn sie nur verworren gedacht werden, nicht zum Bewußtsein. — Wie aber diese kleinen Vorstellungen in uns wirken, das wird uns nirgends gesagt; Leibniz beruft sich lediglich auf ihre unbestimmte Vielheit, deren Gesammtresultat uns ihre Anerkennung abnöthige, ohne daß wir uns über die einzelnen Vorstellungen Rechenschaft geben könnten; und so bleibt seine Theorie eine, wenn auch sehr geistreiche, Hypothese.

In Betreff der Locke'schen Klassifikation der Vorstellungen bemerkt Leibniz, daß das Merkmal der Einfachheit vieler Vorstellungen nur in der mangelnden Unterscheidungsfähigkeit des Subjektes liege, welche sie als einfach erscheinen lasse, während sie in Wirklichkeit zusammengesetzt seien. Die von Locke sogenannten einfachen Vorstellungen mehrerer Sinne (Raum, Gestalt, Bewegung) faßt Leibniz als Vorstellungen des Gemeinsinnes auf, die vom Geiste herrühren, obgleich ihr Verhältniß zur Außenwelt durch die Sinne wahrgenommen werde. Die einfachen Vorstellungen der Reflexion will er ebenso wenig als einfach gelten lassen, wie die der Sensation, indem sie stets noch andere (verworrene) Vorstellungen enthielten. Was ferner die der Sensation und Reflexion gemeinsamen Vorstellungen anbelangt, hält Leibniz die Begriffe der Existenz, der Kraft und der Einheit für Vernunftbegriffe, welche darum der Reflexion allein angehörten, weil sie ohne Hülfe der Vernunft gar nicht wahrgenommen werden könnten. Dies hatte indessen Locke nicht geleugnet; die Begriffe der Existenz und der Einheit waren ihm, der Hauptsache nach, Produkte des Denkens, d. h. der subjectiven Auffassung der Außenwelt, und das active Moment der Kraft hatte er bloß im Geiste gefunden (vgl. oben S. 22).

Die Locke'sche Unterscheidung der primären und secundären Eigenschaften bestreitet Leibniz nicht; nur bestimmt er sie anders. Nach seiner Ansicht sind die primären Eigenschaften erkennbar und definirbar, und die secundären haben eine innere Aehnlichkeit mit den Dingen als ihren natürlichen Ursachen; freilich fassen wir sie, je nach der Beschaffenheit unserer Organe, verschieden auf, allein daraus folgt nicht, daß sie den Gegenständen, an denen wir sie wahrnehmen, nicht wirklich gleichen, sondern Dies beweist nur, daß wir ihren ursächlichen Zusammenhang mit den Dingen, wegen der großen Zahl der unserm Bewußtsein sich entziehenden kleinen Eindrücke, nicht bemerken. Während also Locke eigentlich nur eine Classe von Eigenschaften, die primären, annahm, indem er die secundären als bloße Modificationen der erstern, d. h. als Erscheinungsformen derselben, bezeichnete,

kömmt nach Leibniz den secundären Eigenschaften, ebenso gut wie den primären, ein Verhältniß der Aehnlichkeit mit den Dingen zu, nur nehmen wir dasselbe, wegen der unmerklich kleinen Perceptionen, die den Causalverkehr zwischen Seele, Körper und Außenwelt vermitteln, nicht wahr. Der ganze Unterschied beider Denker besteht demnach darin, daß der englische Empiriker die Beziehungen der Dinge, theils unter einander, theils zu unserer Seele, geradezu für unbekannt erklärt, Leibniz dagegen diese breite Kluft der Unwissenheit mit seiner Hypothese der unmerklich kleinen Perceptionen auszufüllen bemüht ist.

Die Untersuchungen Locke's über die verschiedenen bei der Bildung des Vorstellungskreises thätigen Geistesoperationen (Wahrnehmung, Retention, Unterscheidung, Verknüpfung) begleitet Leibniz mit Bemerkungen, welche nicht sowohl eine Berichtigung, als vielmehr eine genauere Bestimmung und Beschreibung derselben zum Zwecke haben. So z. B. beschränkt er die Perception nicht auf die bewußte Auffassung sinnlicher Eindrücke, sondern dehnt sie auf die unendliche Mannigfaltigkeit kleiner Empfindungen aus, welche, ob wir sie gleich einzeln nicht wahrnehmen, doch einen solchen Einfluß auf unser seelisches Leben üben, daß ihre Gesammtwirkung sich unserem Bewußtsein als Apperception aufdrängt. Jede Apperception (bewußte Wahrnehmung) besteht also aus einer Menge unmerklicher Perceptionen, welche wohl verdunkelt, aber nie völlig vernichtet werden können (vgl. S. 58).

Die Retention nimmt Leibniz, wegen seiner Unterscheidung angeborner und erworbener Vorstellungen, auch bei erstern an, und weil nach seiner Meinung keine Vorstellung spurlos aus dem Vordergrunde des Bewußtseins verschwindet, so will er unter Erinnerung nicht die gelegentliche Reproduction, sondern die Wiederauffindung der Spur eines frühern Gedankens verstanden wissen.

Bei Anlaß der Kritik des Locke'schen Unterscheidungsvermögens (Unterscheidung, Urtheil, Vergleichung, Verbindung, Erweiterung, sprachliche Bezeichnung, Abstraktion) macht Leibniz einige Begriffsbestimmungen geltend, die Locke theils anders aufgefaßt, theils gar nicht gemacht hatte. So findet er das Urtheil nicht sowohl in der scharfen und deutlichen Unterscheidung der Vorstellungen, welche er mit dem Ausdrucke Lebhaftigkeit des Geistes bezeichnet, als in der Prüfung der Sätze nach den Gesetzen der Vernunft. Die Relation schließt für ihn eine doppelte Beziehung ein: entweder betrifft sie die Gleichheit oder Verschiedenheit der Vorstellungen (relation de *comparaison*), oder eine beliebige Verbindung zweier Begriffe (relation de *concours*), z. B. Ursache und Wirkung, Ganzes und Theil u. s. w. Endlich gibt er, der Locke'schen Unterscheidung von Vornirtheit und Verrücktheit gegenüber, die Definitionen von Geistesschwäche, Dummheit und Narrheit (allgemeine und besondere). Jene erblickt er in dem Nichtgebrauche der Vernunft, die Dummheit in der langsamen Auffassung der Gedanken, die Narrheit in dem Mangel an Urtheilskraft.

Was die Untersuchungen Locke's über den Begriff des Raumes anbelangt, so unterscheidet Leibniz das Ausgedehnte, als ein *Continuum* gleichzeitig existirender Theilchen, vom Raume, als dem Verhältnisse zwischen dem Coëxistirenden und dem Möglichen, dessen Wahrheit und Wirklichkeit in Gott begründet sei. Da nämlich Gott der zureichende Grund aller Monaden sei, so müßten auch alle ihre actuellen und virtuellen Verhältnisse in Gott, als ihrem Endzwecke, aufgehen. — Leibniz bestreitet ferner die Existenz eines leeren Raumes, obgleich er die Verschiedenheit von Körperlichkeit und Ausdehnung anerkennt. Rücksichtlich des Begriffes der Zeit bemerkt er, derselbe bezeichne, wie der Raum, nicht bloß Wirklichkeiten, sondern auch Möglichkeiten, was übrigens Locke durch die Annahme der unendlichen Theilbarkeit von Raum und Zeit, sowie durch seine Ansicht von der Unendlichkeit, als einem möglichen endlosen Fortschritte, ebenfalls zugegeben hatte. Nicht minder unnöthig war es, Locke darauf aufmerksam zu machen, zur Bildung des Begriffes der Ewigkeit genüge die oftmals wiederholte Summirung von Zeitlängen nicht, es müsse noch die Vorstellung des Fortbestandes einer unbegrenzten Addition hinzukommen; denn daß Locke die Ewigkeit nicht als einen empirisch gegebenen, sondern als einen transscendentalen Begriff auffaßte, haben wir oben (S. 20) gesehen. Nach Leibniz haben Raum und

Zeit nur in Gott Wirklichkeit; Gott ist also unermeßlich und ewig und darum die Quelle der Möglichkeiten und der Wirklichkeiten: der erstern durch seine Essenz (insofern das ganze Universum in ihm virtuell enthalten ist), der letztern durch seinen Willen (da ja alle Monaden sich auf ihn, als die einzige ursprüngliche Einheit, zurückführen lassen).

Die Locke'sche Definition der Zahl, als einer Vielheit von Einheiten, findet Leibniz zu eng, indem sie nur auf ganze Zahlen passe; auch sei die Einheit nicht das letzte und einfachste Element der Zahlengrößen, denn die Zahlen als solche seien unbegrenzt und ließen sich daher ebenso wenig, wie ein Continuum, auf ein bestimmtes Minimum reduziren. Ferner glaubt Leibniz nicht, die Zahl sei das eigentliche Maß des Raumes, sondern hält die Gestalt für das Unterscheidungsmerkmal der räumlichen Gegenstände. Merkwürdig ist seine Ansicht, die Zahlen seien sowohl qualitativ als quantitativ verschieden; indessen erklärt sie sich daraus, daß die Zahlen hier von Seiten ihrer mathematischen Eigenschaften betrachtet werden.

Den Begriff der Unendlichkeit anerkennt Leibniz in derjenigen Bedeutung, welche ihm Locke gegeben hatte, nämlich als Bezeichnung einer Form des Denkens, der keine Wirklichkeit entspreche; nur will er ihn eben deßhalb nicht als Modification von Zeit und Raum aufgefaßt wissen, weil eine Modification immer etwas Endliches sei; vielmehr sei das Unendliche nur im Absoluten denkbar, insofern dieses, von aller sinnlichen Erfahrung unabhängig, sich auf die Ewigkeit und Unermeßlichkeit Gottes beziehe.

In Betreff der Locke'schen Erörterung über die Vorstellungen der Lust und Unlust verkennt Leibniz nicht die Schwierigkeiten einer passenden Definition derselben, glaubt jedoch, ihr Hauptmerkmal in einer wahrnehmbaren Förderung oder Hemmung unseres Zustandes annehmen zu müssen. Die teleologische Auffassung, die wir bei Locke beobachtet haben, tritt auch bei ihm hervor, denn er macht die Begriffe von gut und böse ebenfalls von der Freude oder dem Schmerze abhängig, die uns unsere Handlungen gewähren. Beide Empfindungen sind aber für ihn nicht qualitativ, sondern nur graduell verschieden, indem er, mit Hülfe seiner schon mehrerwähnten Theorie der kleinen Vorstellungen, Lust und Unlust durch eine Kette unmerklicher Empfindungen mit einander verbindet. So betrachtet er das Verlangen (in ähnlicher Weise, wie Locke die Sehnsucht ein durch die Abwesenheit eines Gutes verursachtes Mißbehagen genannt hatte) als einen kleinen Schmerz, und die Unruhe als unmerkliche Bekümmernisse, welche unbestimmte, verworrene Entschließungen in uns hervorriefen. Freude und Schmerz sind ihm also nur das Gesammtresultat einer Vielheit kleiner Empfindungen, die sich einzeln unserm Bewußtsein entziehen.

Wir sehen hieraus, welche ausgedehnte Rolle Leibniz seinen kleinen Vorstellungen zutheilt, indem er sie bald als eigentliche Vorstellungen, bald als Wahrnehmungen, bald als Gefühle, zur Erklärung des Zusammenhanges der mannigfaltigen Ereignisse des psychischen Lebens verwendet. Ja selbst auf praktischem Gebiete kann er ihrer nicht entbehren; denn für ihn sind die Handlungen an eine Menge unbemerkter Motive und Entschlüsse geknüpft, welche zwar gesondert nicht in Betracht kommen, aber doch durch ihre vereinigte Wirkung die Handlung zu Dem machen, was sie ist.

Den Begriff des Vermögens faßt Leibniz, wie Locke, als die durch die Verbindung von Activität und Passivität bedingte Möglichkeit einer Veränderung auf, behauptet jedoch, damit das bloße Vermögen zur wirklichen Kraft werde, bedürfe es noch eines ihm zugesetzten Strebens. Bei der Kraft unterscheidet er, je nachdem sie in ihrer Vollendung oder in ihrem Werden gedacht wird, Entelechie und Anstrengung (effort), eine Distinction, welche der aristotelischen von *ἐνέργεια* und *δύναμις* entspricht. In der Materie nimmt Leibniz, im Gegensatz zu Locke, nicht nur ein rein passives Vermögen der Aufnahme und Uebertragung fremder Bewegung an, sondern zugleich ein in der Reaction ihrer Masse gegen äußere Einwirkungen hervortretendes actives Moment (Widerstand, Undurchdringlichkeit,

Trägheit). Indessen glaubt er, um einem möglichen Mißverständnisse vorzubeugen, noch beifügen zu müssen, das Vermögen habe man sich nicht als wirkliches Wesen oder Agens vorzustellen, es bezeichne vielmehr eine Wirkungsfähigkeit der Substanz. Diese Bemerkung hätte sich Leibniz ersparen können; denn daß Locke in dem Begriffe des Vermögens keine Erkenntniß des Wesens der Seele gesucht hatte, haben wir früher gesehen; er gebrauchte denselben nur vom Standpunkte einer Accomodation an die gewöhnliche Ansicht. Was aber der eine Philosoph ebenso wenig, wie der andere, zu erklären vermag, das sind die Bedingungen, unter welchen die einzelnen Seelenvermögen ihre Thätigkeit äußern. Zwar macht Leibniz auch hier zur Verdeutlichung der verschiedenen Willensbestimmungen, die uns zum Handeln treiben, seine Theorie der kleinen Vorstellungen geltend, deren ununterbrochenes Wirken unser Streben nach immer größerer Glückseligkeit erzeuge; allein über den Grund und die Art ihrer Wirksamkeit gibt er uns keinen Aufschluß. — Interessant sind seine Untersuchungen über das Verhältniß von Activität und Passivität in den Substanzen. Er stellt dasselbe, gemäß seiner Theorie von den Monaden, so dar, daß, je vollkommener eine Substanz sei, d. h. je deutlicher sie empfinde, desto mehr sich in ihr das Prinzip der Activität entwickle, welches zugleich einen Fortschritt zur Freude bezeichne, während umgekehrt eine unvollkommenere Substanz, mit ihren verworreneren Empfindungen, der Passivität näher komme, worin ein Gefühl des Schmerzes liege. Thätigkeit und Leidenschaft sind für ihn also keine absoluten Gegensätze, sondern drücken bloß verschiedene Grade des Vorstellens aus, deren Grenzen sich nicht bestimmen lassen, weil sie in einander überfließen.

Es verdient ferner hervorgehoben zu werden, wie Leibniz am Schlusse seiner Erörterungen über die Freiheit (II. 21) das Verhältniß der äußern zur innern Erfahrung bestimmt. Er muß nämlich, trotz seiner Annahme angeborner Vorstellungen, mit Locke zugeben, die Sinnlichkeit liefere uns das nothwendige Material unseres Denkens, indem wir ohne dasselbe nie zur Reflexion gelangen würden. Ja seine prästabilirte Harmonie führte ihn sogar zu der Annahme, die Verbindung von Leib und Seele, ohne welche keine Empfindung möglich wäre, sei bei allen erschaffenen Wesen vorhanden, und es existirten daher keine körperlosen Geister, wie Locke geglaubt hatte.

Während die Erörterungen von Leibniz über die Locke'sche Eintheilung und Auffassung der Elemente des Vorstellungskreises sich theils auf berichtigende Bemerkungen, theils auf genauere Bestimmungen derselben beschränken, zeigt sich in den die Frage nach dem Erkenntnißgehalte der Substanzbegriffe betreffenden Untersuchungen beider Denker eine tiefer eingreifende Verschiedenheit ihrer Ansichten. Da für Leibniz der Begriff der Substanz den Mittelpunkt seiner ganzen Metaphysik bildet, so ist es begreiflich, daß er die Bedeutung desselben, der Locke'schen Polemik gegenüber, nicht aufgeben konnte, um so mehr, als er, im Gegensatz zur damals herrschenden mechanischen Naturphilosophie, den aristotelischen Begriff der Entelechie wieder aufgegriffen, und demgemäß die Substanz als *être capable d'action* definirt hatte. So war für ihn die Monade wesentlich ein Produkt der Verbindung von Stoff und Kraft, und daher konnte er sich die Substanz nur als actives Prinzip denken; sie war ihm also nicht der Träger einer Mehrheit ruhender Eigenschaften, sondern der Vereinigungspunkt einer Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten. Hatte Locke den Begriff der Substanz für den Ausdruck eines uns unbekannten Substrates der an den Dingen wahrgenommenen Eigenschaften erklärt, so weist Leibniz gleich von vornherein darauf hin, dieses Substrat sei kein unbedachter Weise präsumirtes; denn, obgleich man die Substanz als einen einheitlichen Begriff auffasse, so sei damit keineswegs gesagt, daß man sie wirklich als einen bloßen Träger von Eigenschaften ansehe, sie bezeichne vielmehr das gemeinsame Subject ihrer Attribute und werde eben durch diese erkannt. Darum lasse sie sich von ihren Eigenschaften nicht trennen, und es sei daher ungereimt, über sie als bloßes Substrat ein Wissen zu beanspruchen. Es bleibt freilich ungewiß, ob Leibniz durch das angedeutete Verhältniß zwischen dem Subject und dessen meh-

reren Attributen oder Prädicaten eine bloß logische Beziehung des Begriffes zu seinen Merkmalen oder den wirklichen Zusammenhang der Substanz mit ihren Eigenschaften habe ausdrücken wollen. Die aristotelisch-scholastische Metaphysik hatte die intellectuelle Verknüpfung mehrerer Merkmale zur Einheit des Begriffes auf die Verbindung der Substanz mit ihren Accidenzen übertragen und von ihr eine Einsicht in das Wesen der Dinge verlangt; allein es scheint doch nicht, daß sich der deutsche Philosoph — wiewohl er im Allgemeinen der aristotelischen Ansicht mehr huldigt, als der mechanischen Naturphilosophie der carteſiſchen Schule — durch den Formalismus einer solchen Anschauungsweise habe verleiten lassen, das logische Verhältniß des Subjectes und seiner Prädicate mit dem reellen des Dinges und seiner Eigenschaften zu verwechseln. Wenigstens spricht er sich deutlich darüber aus, daß er die Eigenschaften für wirklich existirend halte und die Möglichkeit einer immer genauern empirischen Erkenntniß derselben annehme. Es ergibt sich übrigens aus Dem, was er in Buch IV. Cap. 6 sagt, daß er die Behauptung Locke's, der Begriff der Substanz belehre uns weder über die Art der Verbindung der Eigenschaften unter einander und mit der Substanz, noch über das Wesen der letztern, durchaus nicht bestreitet; nur will er die Schuld daran nicht dem Substanzbegriffe beimessen, sondern der Undeutlichkeit unserer Vorstellungen, welche uns die Ursachen der Eigenschaften nur dunkel erkennen ließen. Allein was wir davon aus Erfahrung wissen, genüge uns zur Aufstellung allgemeiner Sätze; denn wenngleich unsern Vorstellungen von den Dingen eine bloß provisorische Bedeutung zukomme, welche durch spätere Erfahrungen einer Ergänzung und Berichtigung fähig sei, so blieben doch die über die bekannten Eigenschaften der Dinge ausgesprochenen Sätze wahr.

Leibniz anerkennt demnach nicht minder, als Locke, daß all' unser Wissen über das Wesen der Dinge ein empirisches sei, hält aber die aus wiederholten Beobachtungen gezogenen Consequenzen für sicher genug, um in uns die moralische Ueberzeugung ihrer Wahrheit zu befestigen, während der englische Philosoph es nicht gewagt hatte, über eine, mit der zunehmenden Erfahrung freilich immer wachsende, Wahrscheinlichkeit hinauszugehen.

In den Verhältnißbegriffen sieht Leibniz eine Thätigkeit der Vernunft, welche allein im Stande sei, uns ihre Realität erkennen zu lassen, obgleich dieselben ihre Begründung allerdings in den Verhältnissen der Dinge hätten, weßhalb es nicht möglich sei, bloße Nominaldefinitionen von den Relationen zu geben. Auch glaubt Leibniz, man dürfe die Erkenntniß der Relationen von der Klarheit der darunter begriffenen Vorstellungen nicht trennen, sondern beide seien einander proportional. Locke hatte diejenigen Wörter, welche einen Verhältnißbegriff einschließen, als Relativwörter bezeichnet; diese Benennung wendet Leibniz auf alle Wörter an, da nach seiner Meinung kein Wort so absolut ist, daß es nicht eine Relation enthielte.

Mit großer Ausführlichkeit behandelt Leibniz die Locke'sche Lehre von der Identität. Er läßt dieselbe in ihrer subjectiven Auffassung der Einerleiheit der Dinge und Personen vollkommen gelten; dagegen fühlt er sich veranlaßt, das objective Kriterium der Identität, welches Locke lediglich in unserm Urtheile über die Gleichheit der Dinge nach ihren räumlichen und zeitlichen Verhältnissen gefunden hatte, insofern auszudehnen, als er ein vom menschlichen Urtheil unabhängiges, in den Dingen selbst gegründetes Merkmal der Identität aufstellt, das er bei Locke vermißt hatte. Dieses innere Identitätsmerkmal erblickt er in dem bekannten *principium individuationis*, d. h. in dem Satze, daß zwei völlig gleiche Gegenstände in einen einzigen zusammenfallen müssen. Gegenüber der Geringschätzung, mit welcher sich der englische Philosoph über den Werth eines solchen Satzes ausgesprochen hatte, hebt er dessen Bedeutung, nicht bloß zur Bekämpfung der atomistischen Ansicht, sondern auch der überall in der Natur zu Tage tretenden Verschiedenheiten und Veränderungen, mit gewohntem Scharfsinn hervor. Er verkennt jedoch nicht, daß bei allen höhern Organismen die Identität an die einheitliche Verknüpfung der Substanz mit der ihr innewohnenden Entelechie gebunden sei und daher nicht durch den

Wechsel der in beständigem Flusse begriffenen stofflichen Theile aufgehoben werde; denn die Thatsache der Ichheit beruhe auf der Einheit des Geistes, welche die mannigfaltigsten körperlichen Zustände und Veränderungen in sich zusammenfasse. Aus dieser Nothwendigkeit einer ununterbrochenen Verbindung der Entelechie mit ihrer Substanz folgert Leibniz die Unmöglichkeit einer Metempsychose, da die Seele selbst nach dem Tode ihren frühern Körper nie vollständig verlassen und in einen ganz neuen übergehen könne. Wir erinnern uns, daß Locke die Frage der Seelenwanderung bei Gelegenheit des Problems, ob bei constanter geistiger Substanz eine Veränderung der Persönlichkeit denkbar sei, im nämlichen Sinne beantwortet hatte. Wenn nun aber Leibniz die moralische oder scheinbare Identität von der physischen oder wirklichen unterscheidet und behauptet, die letztere sei durch die erstere bedingt, so liegt darin keine Widerlegung der Locke'schen Erörterung über die Einheit des Selbstbewußtseins: daß die empirische Identität der Person in der Continuität früherer und jetziger Bewußtseinszustände ihren Grund habe, darüber sind beide Denker einverstanden. Während aber Locke sich an dieser rein subjectiven Erfahrungsthatsache zur Constatirung der persönlichen Identität hatte genügen lassen, hält Leibniz dieselbe bloß für einen Beweis der moralischen Identität, welche er deßhalb eine scheinbare nennt, weil sie uns als solche erscheint, ohne daß damit erwiesen ist, daß sie auch wirklich eine solche sei, d. h. daß die Individualität der Seelenmonade dabei gewahrt bleibe. Denn die Erinnerung an frühere Zustände könne uns täuschen; nur die unmittelbare Reflexion darüber, daß der Continuität des empirischen Bewußtseins die Einheit der Seelensubstanz zu Grunde liegen müsse, gebe uns in Betreff der physischen Identität die größtmögliche Garantie; eine Erhaltung der Persönlichkeit bei wechselnder Substanz ließe sich höchstens durch ein Wunder der göttlichen Allmacht erklären. Locke war auf diese metaphysische Untersuchung der wirklichen Identität gar nicht eingegangen; ihm bot die Thatsache der Einheit des Selbstbewußtseins hinreichende Sicherheit, um ihn einer Erforschung der objectiven Merkmale der Identität zu überheben. Leibniz hingegen legt nicht nur der substanziellen Einheit eine solche Bedeutung bei, daß er meint, die persönliche Identität sei ohne sie ein bloßer Schein, sondern dehnt auch die letztere auf alle in einem Causalnexus stehenden, wenngleich unbewußten, Gedanken und Zustände des psychischen Lebens aus, indem ihm die aus seiner Theorie der unmerklichen Perceptionen fließende Nothwendigkeit eines ununterbrochenen Zusammenhanges der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Existenz der Seelenmonaden wichtiger ist, als das bloß empirische Factum der Continuität des Selbstbewußtseins.

Hat sich in den bisherigen rein metaphysischen Fragen eine prinzipielle Verschiedenheit beider Philosophen herausgestellt, so kommen ihre Ansichten in Bezug auf die Art, wie Locke die Vorstellungen von Seiten ihres qualitativen Werthes eingetheilt hatte, wieder näher zusammen. Die Locke'sche Unterscheidung von klaren und dunkeln, deutlichen und undeutlichen Vorstellungen bestreitet zwar Leibniz im Allgemeinen nicht, findet sie aber doch in manchen Beziehungen unrichtig. So liegt für ihn das Merkmal der Klarheit oder Dunkelheit einer Vorstellung nicht in der Natur ihres Ursprunges, sondern in ihrer Unterscheidbarkeit von andern (was Locke Deutlichkeit genannt hatte), ihre Deutlichkeit oder Verworrenheit dagegen in der mehr oder weniger scharfen Auffassung ihres Inhaltes. Eine Vorstellung kann also zugleich klar und verworren sein, wenn nämlich ihre Grenzen hinlänglich bestimmt gedacht werden, daß eine Verwechselung mit andern Vorstellungen nicht stattfindet, ihre Merkmale aber nicht getrennt erscheinen. Was ferner Locke als einen Hauptgrund der Verworrenheit der Vorstellungen betrachtet hatte, die falsche Anwendung von Wörtern auf ihnen nicht entsprechende Gedanken, sieht Leibniz in der Unklarheit des Gedachten selbst, obschon er den Mißbrauch der Wörter, als eine wichtige Quelle von Irrthümern, durchaus nicht in Abrede stellt. An dem Beispiele des Tausendecks, welches Locke dazu benutzt hatte, um nachzuweisen, eine und dieselbe Vorstellung könne von der einen Seite deutlich, von der andern verworren sein, zeigt Leibniz den Unterschied zwischen Be-

griff und Bild. Der Begriff eines solchen Polygons, sagt er, sei vollkommen deutlich, nicht aber das Bild, da man es von einem Neunhundertneunundneunzigeck nicht zu unterscheiden vermöge. Ein deutlicher Begriff könne also ein verworrenes Bild enthalten, und ebenso umgekehrt. Zum weitern Beleg für diese Behauptung führt er den Begriff der Unendlichkeit an, welcher, wenngleich ganz deutlich, uns doch keine klare Vorstellung von dem Unendlichen zu geben im Stande sei.

An der Locke'schen Eintheilung der Vorstellungen in reelle und phantastische hat Leibniz auszusetzen, sie sei insofern zu unbestimmt, als der Begriff der Realität, anstatt auf das Gebiet der logischen Wahrheit beschränkt zu bleiben, zugleich auf die empirische Gültigkeit der Vorstellungen ausgedehnt werde. Diese letztere habe deßhalb keinen Anspruch auf Wirklichkeit, weil eine Vorstellung in der Natur gegründet, also empirisch gültig sein könne, ohne darum mit der Erfahrung, aus der sie entsprungen, übereinzustimmen. Allein darin liegt für Locke keine Belehrung; denn er hatte, wie Leibniz erkannt, daß unsere Vorstellungen den Dingen nicht entsprechen; und wenn er ihnen gleichwohl Realität vindicirt, so geschieht dies ebensowohl mit Rücksicht auf ihren intellectuellen Werth, als wegen ihrer Beziehung auf die Außenwelt. Leibniz hingegen erblickt das Kriterium der Realität aller Vorstellungen in ihrer Möglichkeit, hinter welcher die Frage nach der wirklichen Existenz des von uns Gedachten völlig zurücktritt. Damit fällt zugleich der ganze Unterschied zwischen Wirklichkeit und Einbildung; denn letztere ist nur dann vorhanden, wenn man mit der bloßen Möglichkeit ohne Grund den Begriff des objectiven Daseins verbindet.

In Betreff der adäquaten und inadäquaten Vorstellungen bemerkt Leibniz, beide seien Unterabtheilungen der deutlichen Vorstellungen, woraus sich ergebe, daß die einfachen Sensationsvorstellungen, welche immer bis zu einem gewissen Grade verworren seien, nie adäquat sein könnten, wie Locke geglaubt hatte; wohl aber sei dies möglich bei den Vorstellungen der Modi und der Substanzen, insofern die sie bildenden Theilvorstellungen keinen logischen Widerspruch einschlössen, d. h. die Denkbarkeit des durch sie bezeichneten Objectes erkennen ließen. Locke hatte die complexen Vorstellungen der Substanzen für inadäquat angesehen, und zwar deßhalb, weil sie den durch sie vorgestellten Dingen nur so weit entsprechen, als unsere Erfahrung reicht, während für Leibniz die deutlich erkannte Möglichkeit des Gedachten genügt, um den Anspruch auf Vollständigkeit, mit dem ein Begriff auftritt, zu rechtfertigen.

Die Untersuchungen Locke's über die Wahrheit und Falschheit der Vorstellungen behandelt Leibniz mit auffallender Kürze. Ohne auf die verschiedenen Fälle, in welchen wir nach Locke über Wahrheit oder Falschheit unserer Gedanken urtheilen, näher einzugehen, faßt er sie alle in den Satz zusammen: ainsi les idées *possibles* sont *vraies*, et les idées *impossibles* sont *fausses* (vgl. Leibniz pag. 295, a), indem unsere Vorstellungen stets ein stillschweigendes Urtheil über ihre Möglichkeit oder Unmöglichkeit enthielten. Damit war jedoch Locke wenig gedient; denn gerade diese in der logischen Gültigkeit unseres Denkens gegründete absolute Wahrheit lag für den englischen Philosophen so sehr außer allem Zweifel, daß das Hauptgewicht seiner Erörterung über die Wahrheit der Vorstellungen gar nicht auf diesen Punkt fällt, sondern auf die Frage, ob und inwiefern unsere Gedanken auf den zu ihrer Beurtheilung gewählten Maßstab passen, d. h. worin das Merkmal ihrer relativen Wahrheit zu suchen sei? Dieses fand er in ihrer Uebereinstimmung mit Dem, was sie bezeichnen sollen. Mag nun das Object unseres Denkens außer uns, oder in unserem eigenen Geiste liegen, immer ist soviel gewiß, daß für Locke die Erkenntniß der Wahrheit stets ein Urtheil darüber voraussetzt, ob die Verbindung unserer Vorstellungen oder der sie repräsentirenden Wörter der wirklichen Verbindung der durch sie vorgestellten Gegenstände entspreche oder nicht. Aus Dem, was Leibniz im 5. Capitel des IV. Buches (355, b) über die Wahrheit im Allgemeinen sagt, erhellt, daß er die Locke'sche Auffassung derselben, insofern sie sich auf die Uebereinstimmung der Gedanken mit den gedachten Dingen bezieht, nicht bestreitet (contentons-nous de chercher la vérité dans la correspondance des propositions qui sont dans l'esprit, avec les choses dont il s'agit). Indessen ist ihm diese Bestimmung zu eng, da sie das Kriterium der Wahrheit bloß in der Wirklichkeit des Gedachten sehe, statt es auch auf die Möglichkeit desselben auszudehnen. Er stellt nämlich das Mögliche, als möglicherweise Seiendes, mit dem Wirklichen auf eine Stufe und kömmt dadurch unbewußterweise auf die Locke'sche Definition der absoluten Wahrheit, als der logischen Gültigkeit des Denkens, zurück. Denn die Möglichkeit bedeutet für ihn nichts Anderes, als diejenige Verbindung der Gedanken, deren Zusammenhang eben deßhalb mit innerer Nothwendigkeit für wahr erkannt wird, weil diese Gedanken, unabhängig von aller objectiven Wirklichkeit, ihre Archetypen in der ewigen Möglichkeit des Gedachten, d. h. in seiner logischen Wahrheit, haben (vgl. 353, a: toutes les idées intelligibles ont leurs archétypes dans la possibilité éternelle des choses).

Es ist demnach zwischen beiden Denkern in Betreff des für die Erkenntniß wichtigsten Begriffes der Wahrheit kein prinzipieller Gegensatz vorhanden. Beide erblicken diesen Begriff in der logischen Richtigkeit unserer Gedanken; während aber Locke dabei noch das fernere Moment berücksichtigte, ob dieselben auch ihren Objecten entsprechen, mit andern Worten, ob ihnen eine reale Gültigkeit zukomme, war für Leibniz diese Frage durch die Unterordnung des Wirklichen unter das Mögliche bereits erledigt und fiel mit jener erstern nach dem absoluten Maßstabe der Wahrheit zusammen.

IV.

Sprache.

Die Art, wie Leibniz die Locke'schen Erörterungen über das Wesen und die Bedeutung der Sprache kritisirt, läßt ebenfalls keine durchgreifende Verschiedenheit der Ansichten erkennen. Zwar betrachtet er, im Gegensatz zu Locke, der die Sprachbildung für eine rein willkührliche angesehen hatte, die Entstehung der Wörter als eine, theils durch natürliche Verhältnisse und zufällige Umstände, theils durch die moralische Zunöthigung einer gewissen Willensbestimmung bedingte Wirkung der menschlichen Sprachorgane, und hebt in ersterer Beziehung namentlich die auf rein mechanischem Wege gebildeten Onomatopöen hervor. Allein so sehr auch der deutsche Philosoph bemüht ist, durch eine Reihe ebenso vielseitiger als gründlicher etymologischer Erörterungen (vgl. Leibniz 298 b, bis 302, a) die Abhängigkeit der Sprache von den verschiedensten physischen und culturhistorischen Einflüssen nachzuweisen, so wird durch diese, bloß die formelle Seite der Wörter betreffenden, Auseinandersetzungen die Frage nach ihrer materiellen Gültigkeit, d. h. ihrer Bedeutung, nicht berührt (vgl. S. 302, a. Was aber von entscheidender Wichtigkeit ist, ist der Ausspruch von Leibniz, die allgemeinen Ausdrücke dienten nicht nur zur Vollkommenheit der Sprache, sondern sie seien geradezu in ihrem Wesen gegründet (vgl. S. 297, a). Damit zeigt er rücksichtlich der Bedeutung, welche er der Sprache beilegt, eine so unverkennbare Uebereinstimmung mit der Locke'schen Auffassung, daß angesichts dieser Thatsache seine Abweichung von Locke bezüglich der Art, wie Dieser das Verhältniß der

Begriffe zu den Gattungen der Dinge bestimmt hatte, als von keinem Belange erscheint. Der englische Philosoph hatte nämlich, wie wir uns erinnern, den Nutzen der Wörter in ihrer Beziehung auf allgemeine Begriffe, als Ausdrücke zur Bezeichnung der Gattungen und Arten, gefunden — ein Resultat, welchem Leibniz so wenig seine Zustimmung versagt, daß er die Existenz von Gattungsnamen (termes généraux) für die conditio sine qua non der sprachlichen Mittheilung erklärt. Denn möge man die Einzeldinge als Individuen oder als unterste Species betrachten, so böten sie immer mehr oder weniger ausgedehnte Aehnlichkeiten dar, deren Vereinigung unter einen gemeinsamen Begriff allein den Austausch unserer Gedanken ermögliche. Ja sogar die Eigennamen, die Locke von den allgemeinen Wörtern schlechthin getrennt hatte, werden ihrem Ursprunge nach auf appellativa zurückgeführt. Während aber Locke in der Bildung und sprachlichen Bezeichnung von Gattungen und Arten die Aeußerung einer bereits gereiften Denkthätigkeit erblickte, liegt für Leibniz in der geringern Zahl von Merkmalen, welche die allgemeinen Begriffe im Vergleich zu den Einzelvorstellungen enthalten, ein Beweis dafür, daß die Gattungsnamen selbst von Kindern leichter gebildet werden, als die Einzelnamen (297, b). Damit sei jedoch keineswegs gesagt, daß die allgemeinen Ausdrücke auch in phänomenologischer Beziehung den besondern vorangehen; im Gegentheil, Bedürfniß und Gelegenheit nöthigten uns, die natürliche Ordnung unserer Gedanken zu verlassen und denjenigen Vorstellungen Folge zu geben, welche uns durch die sinnliche Erfahrung geliefert werden, und so entdeckten wir nach und nach auf empirischem Wege die uns innewohnenden Begriffe (297, b). Leibniz anerkennt also, wenn er gleich das Wort Abstraction nicht ausdrücklich nennt, die Nothwendigkeit, auf Grund der einzelnen Erscheinungen der Außenwelt zum begrifflichen Denken emporzusteigen; denn die Annahme ursprünglicher Begriffe, die wir erst durch die sinnliche Wahrnehmung erkennen, läuft, wie wir früher gesehen haben, auf die factische Leugnung solcher Begriffe hinaus und fällt daher nicht in's Gewicht. Auch darüber besteht kein Streit zwischen beiden Philosophen, daß die Uebertragung sinnlicher Bezeichnungen auf nichtsinnliche Verhältnisse (welche Leibniz an dem Beispiele der Präpositionen zeigt, die ursprünglich bloß räumliche Beziehungen ausgedrückt hätten, vgl. 298, a und b) über die Begriffe und ihren Inhalt nichts entscheide. Nur insofern kann Leibniz Locke nicht Recht geben, als Letzterer den Arten und Gattungen der Dinge reale Gültigkeit abgesprochen und an ihre Stelle eine durch willkürliche Abstraction erhaltene Verbindung einzelner Merkmale zur Einheit des Begriffes gesetzt hatte. Der deutsche Philosoph glaubt hier vor Allem, die Bedeutung der Classificationen sowohl für das Gedächtniß, als für das Urtheil, betonen zu müssen (304, a). Sehen wir indessen etwas genauer zu, worauf nach seiner Meinung die Arten und Gattungen beruhen: auf der in der Natur wirklich vorhandenen Aehnlichkeit der Dinge. Diese hatte Locke ebenfalls (vgl. oben S. 30) zur Grundlage der allgemeinen Begriffe gemacht, und es ist lediglich die Behauptung, daß die auf Grund der Aehnlichkeiten gebildeten Gattungsbegriffe nichtsdestoweniger kein Wissen über die wirklichen Arten und Gattungen enthalten, welche Leibniz nicht gelten lassen will. Man sollte nun also erwarten, er werde das Kriterium der Gültigkeit allgemeiner Begriffe, statt in der Abstractheit ihres Inhaltes, in ihrer Uebereinstimmung mit den reellen Aehnlichkeiten der Dinge suchen. Keineswegs. Um die von ihm aufgestellte, von Locke aber mit Berufung auf den individuellen Charakter alles Daseienden geleugnete, Kategorie der wirklichen Arten und Gattungen zu retten, birgt er dieselbe in dem weiten Schooße des Möglichen und hebt durch diese plötzliche Wendung allen Unterschied zwischen den reell und ideell gültigen Gattungsbegriffen (Real- und Nominalessenz nach Locke) auf. Denn, obgleich er nachher sagt, das Mögliche sei von unsern Gedanken unabhängig (vgl. 305, b: puisqu'il ne s'y agit que des possibilités qui sont indépendantes de notre pensée), und die Arten seien eben deßhalb unvergänglich, weil es sich bei ihnen bloß um Möglichkeiten handle, so fragen wir: Welches Interesse kann das Wirkliche noch für uns besitzen, wenn es vor dem Möglichen Nichts voraus hat? Der Begriff der Möglichkeit aber

ist, trotz der entgegengesetzten Ansicht von Leibniz, ein rein intellectueller, da er nirgends in der Wirklichkeit gegeben ist, sondern nur auf der Voraussetzung beruht, was nicht ist, könne werden. Wenn daher der deutsche Philosoph durch seine beliebte Vertauschung des Wirklichen mit dem Möglichen die Schwierigkeit, sich die Arten und Gattungen als Realgültiges zu denken, zu umgehen hofft, so spricht er damit nur den Locke'schen Satz, daß die allgemeinen Begriffe bloß gedachte Arten und Gattungen bezeichnen, in einer etwas andern Form aus.

Diesem wichtigen Resultate gegenüber können wir uns über die Erörterungen von Leibniz hinsichtlich der Bedeutung des reellen Wesens der Dinge (vgl. III. 3) kurz fassen. Daß er dasselbe mit der Möglichkeit des Gedachten identificirt, erklärt sich aus dem Bisherigen von selbst. Er hält es auch für definirbar; denn Alles, was man als möglich annehme, sagt er, werde durch die Definition ausgedrückt, und zwar durch eine reelle Definition, welche uns, unabhängig von der Erfahrung, die Realität des Gedachten durch die Nachweisung seiner Ursachen und möglichen Entstehung a priori erkennen lasse, während eine bloß nominelle Definition über die Möglichkeit des vorgestellten Objectes Nichts entscheide und daher so lange dem Zweifel unterworfen sei, bis die Erfahrung uns diese Möglichkeit a posteriori bestätigt habe. Jedoch nicht diese, an sich ziemlich müßige, Unterscheidung zwischen Real- und Nominaldefiniton ist es, welche Leibniz in den Vordergrund zu stellen beabsichtigt, sondern darauf kömmt es ihm an, zu zeigen, daß im einen wie im andern Falle die Bildung allgemeiner Begriffe keine willkührliche sei, sondern bald durch die Vernunft, bald durch die Erfahrung — indem uns beide die Möglichkeit des Gedachten erkennen ließen — bestimmt werden müsse. Wenn wir uns aber dabei erinnern, wie Locke die Entstehung der Gattungsbegriffe aufgefaßt hatte, so bedurfte er solcher Belehrung nicht; denn er hatte keines der beiden Momente, welche Leibniz für die Definition fordert, übersehen: die Erfahrung nicht, da nach seiner Meinung die sinnliche Wahrnehmung die nothwendige Grundlage der Abstraction bildet; die Vernunft nicht, weil diese sich ja gerade in der Abstraction bethätigt. Nominal- und Realdefinition drücken übrigens nach Leibniz nur ein Wesen, das reelle, aus; und es lassen sich daher von dem gleichen Wesen, je nachdem man es von der einen oder von der andern Seite betrachtet, verschiedene Definitionen geben. Auch diesen Punkt hätte Leibniz nicht hervorzuheben gebraucht: waren doch für Locke Real- und Nominalessenz keineswegs zweierlei Arten von Wesen, sondern lediglich zwei Auslegungen eines und desselben Gattungsbegriffes. Weil ihm nun das vermeintliche Realwesen keinen Anspruch auf objective Gültigkeit zu haben schien, so hatte er es für illusorisch erklärt. Leibniz hingegen, welcher der Realdefinition eben deßhalb, weil sie die Möglichkeit des Gedachten erkennen läßt, einen wirklichen Werth beilegt, versucht nachzuweisen, daß selbst die einfachen Vorstellungen, deren Definirbarkeit Locke schlechthin bestritten hatte, zwar keine nominelle, wohl aber eine reelle Definition zuließen. Da er nämlich schon früher bemerkt hatte, solche Vorstellungen erschienen uns bloß einfach (wegen unserer mangelnden Unterscheidungsfähigkeit der kleinen Perceptionen), ohne es in der That zu sein, so besteht für ihn ihre Definirbarkeit in der Möglichkeit, uns über die vorher verborgen gebliebenen Ursachen ihrer Entstehung Rechenschaft zu geben.

Rücksichtlich der gemischten Modi und Relationen, welche nach Locke ihre Archetypen in sich selbst haben und daher durch allgemeine Begriffe erkennbar sind, bemerkt Leibniz, diese Begriffe bezeichneten denn doch mehr als eine bloß willkührliche Verknüpfung von Merkmalen. Denn insofern die gedachten Objecte als möglich vorgestellt würden, ständen sie alle auf der gleichen Stufe natürlicher Realität, und darauf beruhten alle demonstrativen Wissenschaften. Obgleich nun allerdings außerhalb dieses Gebietes eine gewisse Willkühr nicht zu verkennen sei, so bleibe dieselbe doch innerhalb des wissenschaftlichen Denkens schlechthin ausgeschlossen, und alle auf demonstrativem Wege abgeleiteten Begriffe seien reell, ja sogar nothwendig, da ihr Gegentheil unmöglich sei (vgl. 309, a:

la connaissance des possibilités et des nécessités [car nécessaire est, dont l'opposé n'est point possible] fait les sciences démonstratives). Die Bedeutung der gemischten Modi und Relationen geht also nach Leibniz nicht auf den Namen, sondern auf die Sache, d. h. auf die Begriffe, für die es ebenso gut einen objectiven Maßstab gibt, als für diejenigen Vorstellungen, welchen Locke Realität im gewöhnlichen Sinne beigelegt hatte.

Mit besonderer Ausführlichkeit behandelt Leibniz die Erörterungen Locke's über die Namen der Substanzbegriffe. Es mußte ihm, bei seiner bisherigen Polemik gegen die Locke'sche Ansicht über die Bedeutung der Arten und Gattungen, natürlich viel daran liegen, seine Vertheidigung des reellen Wesens auch da durchzuführen, wo Locke eine Beziehung unseres Denkens auf die Wirklichkeit nicht geleugnet, sondern nur eine dadurch angeblich erlangte Erkenntniß der innern Beschaffenheit der Dinge in Abrede gestellt hatte. Allein gerade dieses letztere Moment, auf welches es dem englischen Philosophen vor Allem ankam, übergeht Leibniz mit Stillschweigen, und es ist deßhalb höchst zweifelhaft, ob seine Kritik im Stande gewesen wäre, Locke denjenigen Aufschluß über das Wesen der Dinge zu geben, den er in den Substanzbegriffen vergeblich gesucht hatte. Wenn nämlich Leibniz, zur Unterstützung seiner Behauptung, die Classificationen seien im Wesen der Dinge gegründet, auf den Unterschied der physischen von den mathematischen Arten aufmerksam macht — welcher davon abhänge, ob selbst die kleinsten Differenzen der Gegenstände die Annahme verschiedener Species erheischen, oder ob die ursprüngliche Beschaffenheit der Dinge sich, trotz der mannigfaltigsten Veränderungen, immer wieder herstellen lasse —, so wird damit keineswegs die Frage entschieden, worin denn nun das Wesen der Dinge bestehe, und inwiefern die Namen der Substanzen ein Wissen über dieses Wesen enthalten? Nichtsdestoweniger setzt die Unterscheidung der wesentlichen und unwesentlichen Merkmale, welche unser Philosoph seiner Eintheilung der Arten in mathematische und physische zu Grunde legt, die Kenntniß der wahren Beschaffenheit der Körper bereits voraus; und daß dennoch Leibniz gleich nachher den Mangel einer vollkommenen Einsicht in die Erscheinungen und Verhältnisse der Natur zugibt, ist nur ein Beweis dafür, wie nahe er an die Ansicht Locke's streift, der unsern Vorstellungen von den Substanzen eine bloß empirische Gültigkeit vindicirt hatte. Ja, Leibniz spricht es ausdrücklich aus, es bedürfe vieler Erfahrung und Sorgfalt, um die Arten und Species in einer der Natur ungefähr entsprechenden Weise zu bestimmen, und nicht ohne Absicht hebt er die Schwierigkeit einer richtigen Classification sowohl der lebenden Wesen (wegen der zahlreichen Anomalien ihrer Reproductionserscheinungen), als der Naturkörper überhaupt hervor, indem er nachweist, wie es selbst in der Mathematik begegnen könne, daß man einen früher aufgestellten Begriff später modificiren müsse (vgl. S. 332, b: si cela peut arriver en *géométrie*, s'étonnera-t-on qu'il est difficile de déterminer les espèces de la nature *corporelle*, qui sont incomparablement plus composées?). Darum legt auch Leibniz vielen, aus der Verbindung der in der Natur verknüpften Merkmale gewonnenen, Begriffen eine bloß provisorische Gültigkeit bei, d. h. einen Werth, der nur solange gilt, bis uns nachfolgende Erfahrungen einen tiefern Einblick in die wirkliche Beschaffenheit der Objecte unserer Betrachtung gestatten. Diese Auffassung stimmt aber mit der Locke'schen Annahme einer fortwährenden Erweiterung des empirischen Wissens so vollkommen überein, daß hinter derselben die beständige Betonung der Unabhängigkeit des reellen Wesens von unserer mangelhaften Erkenntniß der Dinge gänzlich zurücktritt. Uebrigens hatte Locke durchaus nicht behauptet, das Wesen der Dinge sei an unsere Vorstellungen gebunden, sondern nur die Interpretation der letztern als Erklärungsnormen der Wirklichkeit bestritten; und diesen Punkt, auf welchen das Hauptgewicht der ganzen Untersuchung fällt, vermag Leibniz weder durch seine Hinweisung auf die Realität des Gedachten, noch durch seine Berufung auf die durch die Gattungsnamen bezeichneten innern oder möglichen Aehnlichkeiten der Dinge, zu widerlegen.

Was endlich Leibniz zu den Locke'schen Untersuchungen über die Unvollkommenheit der Wörter, ihren Mißbrauch und die Mittel, die dadurch entstehende Lücke der Erkenntniß auszufüllen, in den drei letzten Capiteln des dritten Buches bemerkt, beschränkt sich ebenfalls auf bloße Ergänzungen und Erläuterungen. So anerkennt Leibniz namentlich die Wichtigkeit scharfer Begriffsbestimmungen für die Klarheit der Gedanken sowohl, als für die Sicherheit des sprachlichen Ausdrucks (vgl. 334, b: tout revient sans doute aux *définitions*, qui peuvent aller jusqu' aux idées primitives).

V.

Erkenntniß.

Da, wie aus der bisherigen Darstellung erhellt, die Meinungsverschiedenheit zwischen Locke und Leibniz lediglich metaphysische Fragen betrifft, während Beide in allen wesentlichen Punkten bezüglich der Grundlagen und des Materials der Erkenntniß übereinstimmen, so wird man erwarten dürfen, daß sich auch über das Kriterium, den Werth und den Umfang unseres Wissens keine tiefer gehende Differenz der Ansichten kundgeben werde.

Leibniz beginnt das vierte Buch mit der Bemerkung, die Erkenntniß beziehe sich nicht bloß auf das in Sätzen ausgedrückte Verhältniß der Vorstellungen, sondern müsse auch auf den größern oder geringern Reichthum der Gedanken, ohne Rücksicht auf ihre Wahrheit, ausgedehnt werden. Allein abgesehen davon, daß er auf diese Behauptung kein Gewicht legt, entkräftet er sie selbst durch den Zusatz: sofern man das Wahre vom Falschen, das Wirkliche vom Möglichen zu unterscheiden verstehe. Denn hiezu bedarf es eben einer Vergleichung des Gedachten, d. h. der Einsicht in das Verhältniß der Vorstellungen, und weil alle Erkenntniß nur nach Wahrheit strebt, so genügt das bloße Factum, daß wir in unserm Geiste eine gewisse Anzahl — gleichviel ob richtiger oder unrichtiger — Begriffe haben, noch nicht; erst die Untersuchung ihrer Beziehungen, theils unter sich, theils zu den durch sie vorgestellten Objecten, hat für uns einen Erkenntnißwerth. Darum vermag auch Leibniz nicht, der Locke'schen Fundamentaldefinition der Erkenntniß, als der Entscheidung über die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen, seine Zustimmung zu versagen; und wenn er trotzdem beim empirischen Wissen an die Stelle des bewußten Urtheils über die Verhältnisse der vorgestellten Gegenstände das dunkle Gefühl einer Verknüpfung von Merkmalen setzt, so hätte ihn Locke mit Recht fragen können, warum er früher den Substanzbegriffen eine wirkliche Uebereinstimmung mit dem innern Wesen der Dinge zugestanden habe? Hatte er doch damit in der That zugegeben, daß wir ohne Wahrnehmung (Apperception) des Zusammenhanges der den Substanzbegriff bildenden Merkmale zu keiner sichern Erkenntniß der Thatsachen der Erfahrung gelangen. Ebenso wird die Allgemeingültigkeit der Locke'schen Auffassung der Erkenntniß durch die Bemerkung von Leibniz, sie passe nur auf kategorische, nicht auf hypothetische Sätze, nicht im Geringsten berührt, da beide Arten von Sätzen ein Urtheil über die Beziehungen der sie bildenden Vorstellungen voraussetzen, und Locke die Wahrheit der Erkenntniß keineswegs auf den Fall beschränkt hatte, wo nur zwei Objecte der Betrachtung vorliegen.

Praktischer, als jene unfruchtbare Bemerkung, ist die Vereinigung der vier Kategorien von Locke (vgl. S. 32) unter den gemeinsamen Gesichtspunkt des Verhältnisses, welchen übrigens der englische Philosoph, wenigstens in Bezug auf die drei ersten Kategorien, ebenfalls schon geltend gemacht hatte (vgl. a. a. O.). An seine frühere Eintheilung der Verhältnisse in relations de *comparaison* und relations de *concours* (vgl. S. 59) anknüpfend, zeigt Leibniz, daß alle Fälle, in denen es sich um ein Urtheil über die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Vorstellungen handelt, sich auf eine Entscheidung über eines dieser beiden Verhältnisse zurückführen lassen. Das erstere betreffe die Frage der Identität, das letztere die der Coëxistenz, zu welcher auch die Existenz gehöre; denn diese bezeichne nichts Anderes, als die Verbindung des Begriffes des Seins mit der Vorstellung desjenigen Gegenstandes, von dem die Existenz prädicirt werde, ja man könne sogar den Begriff der Existenz als eine Verbindung des vorgestellten Objectes mit dem vorstellenden Subjecte ansehen. Alle Verhältnisse seien also in einer der angeführten Klassen enthalten; nur hätten die Verhältnisse der Identität und der Existenz, wegen ihrer größern Wichtigkeit, einen besondern Anspruch auf Berücksichtigung.

Was nun die Locke'sche Eintheilung der Erkenntniß in die intuitive, demonstrative und sensitive anbelangt, so ist Leibniz weit entfernt, dieselbe zu bestreiten; dagegen bestrebt er sich, nachzuweisen, daß die Form unseres Denkens einen viel bedeutenderen Einfluß habe, als Locke geglaubt hatte. In dieser Absicht bestimmt er den Umfang der intuitiven sowohl, als der demonstrativen Erkenntniß mit großer Schärfe und Präcision. Er unterscheidet zwei Arten unmittelbarer Wahrheiten: Vernunftwahrheiten und factische Wahrheiten. Erstere sind nothwendig, letztere zufällig. Die Vernunftwahrheiten nennt er deßwegen ursprünglich, weil sie alle in letzter Instanz auf identischen Sätzen beruhen, d. h. auf solchen, die nur in Worten — positiv oder negativ - ausdrücken, was schon von vornherein in den Begriffen liegt. Allein trotz dieser scheinbaren Werthlosigkeit bleiben nach Leibniz die identischen Sätze die unentbehrliche Grundlage nicht bloß der intuitiven, sondern auch der demonstrativen Erkenntniß; denn selbst die logischen Formeln und Schlußfiguren reduziren sich auf dieselben, wie dies Leibniz an einer großen Menge von Beispielen darthut.

Als factische Wahrheiten bezeichnet er lediglich die unmittelbaren Thatsachen der innern Erfahrung (cogito, ergo sum), eine Ansicht, welche, der Locke'schen Behauptung gegenüber, daß nur der Vorstellungskreis für uns einen Erkenntnißwerth habe, einen sicherern Anhaltspunkt zur richtigen Beurtheilung beider Denker darbietet, als ihre angebliche Polemik über die angebornen Prinzipien oder ihre Verschiedenheit in der Auffassung metaphysischer Begriffe. Uebrigens hätte Leibniz, nach seiner eigenen Definition, die Vernunftwahrheiten ebenfalls zu den factischen rechnen können, da sie ja, so gut wie diese, in der Reflexion gegründet sind, was er auch sehr wohl fühlt, wenn er als gemeinsame Eigenschaft beider ihre unmittelbare Evidenz bezeichnet.

Nachdem Leibniz die Unentbehrlichkeit des Satzes der Identität, sowohl für die intuitive, als für die demonstrative Erkenntniß, nachgewiesen hat, kann es nicht auffallen, daß er die Axiome überhaupt gegen die Locke'sche Darlegung ihrer Werthlosigkeit in Schutz nimmt. Der Grund, sagt er, warum man so oft den Grundsätzen nicht die gebührende Anerkennung zolle, liege in der Schwierigkeit, sie zu beweisen. Daß aber strenge Beweise möglich seien, dafür beruft er sich, außer der Mathematik, auf die Logik und auf das römische Recht. Allein wir erlauben uns, ihn zu fragen, worin sich denn seine angeblichen Grundsätze, für welche er schon oben (S. 56 a. E.) die Wünschbarkeit eines Beweises statuirt hatte, von andern Sätzen unterscheiden, wenn sie nur vermittelst einer oft schwierigen Beweisführung als wahr erkannt werden? Der Begriff eines Grundsatzes schließt ja eben jeden Beweis aus, und Leibniz stellt somit dadurch, daß er Beides miteinander zu vereinigen sucht, sich selbst unbewußt,

diejenigen Axiome, welche er in Buch IV, Cap. 7 als secundäre bezeichnet, auf die gleiche Linie, wie die abgeleiteten Sätze. Nur die identischen Sätze, welchen er den Grad intuitiver Erkenntniß zuerkannt hatte, verdienen den Namen von Axiomen, und werden darum auch (S. 360, a) axiomes *primitifs* genannt. Allein damit tritt Leibniz mit Locke keineswegs in Gegensatz; denn Dieser hatte den Werth des Identitätsbegriffes so wenig verkannt, daß er ihn geradezu für den nothwendigen Ausgangspunkt alles Wissens erklärte (vgl. S. 39), wohl aber die Nothwendigkeit bestritten, die Identität in die Form eines allgemeinen Satzes (z. B. what is, is) zu kleiden, und seine Ansicht auf die Thatsache gestützt, daß sich in jedem einzelnen Falle die Einerleiheit aus der unmittelbaren Beziehung des Begriffes auf sich selbst ergebe, und nicht aus dem Prinzip der Identität und des Widerspruches. Dies stellt Leibniz zwar nicht in Abrede, zeigt aber an dem Beispiele des Dreiecks und Dreiseits, welche, obgleich dem Begriffe nach verschieden, in Wirklichkeit doch identisch seien, wie leicht man sich in Betreff der Identität oder Nichtidentität gewisser Begriffe irren könne. Größere Sicherheit böten solche Axiome, welche über die subjective Existenz eine Entscheidung enthielten (z. B. ich bin); sie gehörten jedoch, strenge genommen, nicht zu den Grundsätzen, sondern zu den factischen Wahrheiten, welche sich auf die unmittelbare innere Erfahrung stützen (vergl. S. 362, b). Was ferner diejenigen Sätze anbelange, in denen ein einzelnes Merkmal eines Begriffes von dem letztern besonders prädicirt werde (z. B. der Theil ist kleiner als das Ganze), so hätten dieselben insofern einen bedeutenden Werth, als sie durch die verschiedenen Erfahrungsthatsachen begründet und bestätigt würden. — Sind die Axiome in den besprochenen Fällen von einem nicht zu unterschätzenden Nutzen, so werden sie, nach Leibniz' Ansicht, überall, wo es sich um allgemeine wissenschaftliche Untersuchungen handelt, geradezu unentbehrlich, da alle Wissenschaften von bestimmten Voraussetzungen ausgehen, die sich nicht weiter beweisen lassen. Mit großer Sorgfalt und Ausführlichkeit sucht Leibniz die Richtigkeit dieser Behauptung durch Beispiele aus den mannigfaltigsten Gebieten des Wissens (Geometrie, Naturreligion, Optik, Rechtsphilosophie, Medizin) zu belegen. Der Ansicht Locke's gegenüber, welcher die scientifische Bedeutung der Axiome zwar nicht geleugnet (vgl. S. 38), aber doch ihre Priorität vor den empirischen Wahrheiten bestritten hatte, glaubt Leibniz bemerken zu müssen, die Erfahrung habe nicht die Veranlassung zur Auffindung von Grundsätzen gegeben, dieselben seien vielmehr, als etwas schon Vorhandenes, von den Gelehrtenschulen bloß zusammengestellt und geordnet worden. Allerdings könne es vorkommen, daß der Zufall dem Bewußtsein die Kenntniß des Einzelnen früher darbiete, als die der allgemeinen Sätze, allein darum bildeten die Axiome und Theoreme doch die nothwendige Grundlage aller wissenschaftlichen Methodik; und wenn schon die Scholastiker solche Sätze zu unfruchtbaren und endlosen Disputationen mißbraucht hätten, (vgl. oben S. 38), so sei dies kein Grund, ihnen die Anerkennung, die sie wirklich verdienten, zu versagen. Ebenso dürfe der falsche und zweideutige Gebrauch der Wörter nicht dem Erkenntnißwerthe der Sätze zur Last gelegt werden.

Betrafen die bisherigen Erörterungen über die höhern Grade der Erkenntniß nicht das Wesen derselben, sondern nur die Locke'sche Behauptung der Entbehrlichkeit gewisser allgemeiner Sätze zur Erlangung namentlich des demonstrativen Wissens, so erhellt aus der Art, wie sich Leibniz über die Bedeutung der sinnlichen Erkenntniß ausspricht, daß er auch in diesem Punkte mit dem englischen Philosophen übereinstimmt (vgl. S. 33). Locke hatte nämlich der sinnlichen Erkenntniß, weil sie keinen Anspruch auf objective Gültigkeit machen könne, bloß den Grad einer an Erkenntniß grenzenden Wahrscheinlichkeit beigelegt. So gibt auch Leibniz zu, die sinnliche Erkenntniß sei nicht so sicher, wie die intuitive oder demonstrative; aber dennoch sind ihm die durch die unmittelbare innere Wahrnehmung bewirkte Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit örtlich und zeitlich verschiedener Thatsachen und das zustimmende Zeugniß anderer Men-

schen zu unsern eigenen Erfahrungen so untrügliche Kennzeichen der Existenz einer Außenwelt, daß, sie zu leugnen, ebenso ungereimt wäre, als den Text eines Buches für das zufällige Produkt zusammengeschüttelter Lettern zu halten.

Die Untersuchungen Locke's über den Umfang und die Grenzen der Erkenntniß (vgl. S. 33 und 34) veranlassen Leibniz zu einer Reihe von Bemerkungen, welche nicht darauf abzielen, den Locke'schen Hauptsatz, daß alle Erkenntniß sich auf den Vorstellungskreis beschränke, anzufechten, sondern lediglich den Zweck haben, zu zeigen, wie, trotz der noch zu gewärtigenden Erweiterung des empirischen Wissens, die prästabilirte Harmonie zwischen Körper und Geist (welche bei dieser Gelegenheit ausführlich dargelegt wird) genüge, um sowohl die Erscheinungen der Außenwelt, als die Thatsachen des psychischen Lebens zu begreifen. Wenn uns demnoch Vieles unbekannt bleibe, so liege die Schuld daran nicht in der Mangelhaftigkeit unseres Organismus, welcher seinem Zwecke (in Folge der Harmonie des Weltalls) vollkommen entspreche, sondern in der Verworrenheit vieler Vorstellungen, deren ursächlicher Zusammenhang unserm Bewußtsein entgehe. Allein damit widerlegt Leibniz nicht die Behauptung des englischen Philosophen bezüglich der geringen Ausdehnung der empirischen Erkenntniß, und die bloße Berufung auf die kleinen unmerklichen Vorstellungen, deren Wirksamkeit uns ebenso unerklärlich ist, wie diejenige der primären Eigenschaften nach Locke, vermag die Lücke der Erkenntniß nicht auszufüllen, die überall da entsteht, wo es sich darum handelt, in die innere Werkstätte der Natur einzudringen. Wichtiger als die Aufstellung dieser Hypothese, welche die Thatsache unserer Unwissenheit nicht aufheben, sondern höchstens verdecken kann, ist das Zugeständniß, daß eine Erweiterung unserer Erkenntniß der Außenwelt nur auf dem Wege fortschreitender Erfahrung möglich sei (vgl. S. 351, a: il me semble qu'on fera quelques progrès considérables dans l'explication de quelques phénomènes, parce que le grand nombre des expériences que nous sommes à portée de faire, nous peut fournir des data plus que suffisants); denn diese Ansicht bekundet, abgesehen von der darin hervortretenden Uebereinstimmung mit Locke über die Bedeutung der sinnlichen Erkenntniß, eine Anerkennung des empirischen Gesichtspunktes, wie man sie von dem Idealisten Leibniz, der durch seine harmonia præstabilita die Geheimnisse des ganzen Universums erklärt zu haben glaubte, nicht erwartet hätte. So ist denn die Erfahrung für Leibniz, wie für Locke, die unentbehrliche Grundlage der sinnlichen Erkenntniß und der nothwendige Anhaltspunkt für naturwissenschaftliche Untersuchungen; für beide Denker bezeichnet sie die unleugbare Existenz eines, uns freilich unbekannten, Causalzusammenhanges von Ereignissen, deren Resultate sich dem vernünftigen Urtheil in so nachdrücklicher und unmittelbarer Weise aufdrängen, daß wir über ihre objective Wirklichkeit nicht im Zweifel sein können (vgl. S. 378, b). Leibniz geht jedoch insofern über den englischen Philosophen hinaus, als er die sinnliche Erkenntniß nicht auf die actuelle Wahrnehmung beschränkt, sondern auch der Erkenntniß des Möglichen denselben Werth leiht, wie derjenigen des Wirklichen. Beide Erkenntnißarten haben für ihn Anspruch auf Wahrheit, weil sie uns beide vollständige Gewißheit darbieten. In diesem Sinne definirt er (S. 378, b) die Gewißheit als die Erkenntniß der Wahrheit. Seine schon oben berührte Eintheilung der Wahrheiten in factische und Vernunftwahrheiten entspricht der Locke'schen in besondere und allgemeine, indem die erstern die Thatsachen der unmittelbaren innern Erfahrung, also des empirischen Vorstellungskreises, die letztern die Gesetze des Denkens betreffen. Und gerade diese Uebereinstimmung mit Locke rücksichtlich desjenigen Gebietes, auf welchem sich dem Geiste ein nothwendiges und allgemeingültiges Wissen eröffnet und das Denken, frei von den Fesseln der Erfahrung, den Maßstab seines Werthes in sich selbst findet, ist zur richtigen Beurtheilung beider Philosophen von entscheidender Wichtigkeit. Denn wenn Leibniz alle ewigen Wahrheiten auf die hypothetische Form zurückführt: wenn A ist, so ist auch B, so bezeichnet er eben damit nichts

Anderes als die Abhängigkeit der Begriffe von ihrem Inhalte, was Locke ebenfalls unter logischer Wahrheit verstanden wissen wollte (vgl. oben S. 26). Es muß ferner hervorgehoben werden, daß nur von diesem Gesichtspunkte aus die Annahme angeborner Begriffe in ihrem wahren Lichte erscheint. Der Charakter der Nothwendigkeit, mit welchem das begriffliche Denken auftritt, war für Leibniz ein Beweis, daß dasselbe seinen Inhalt nicht von außen her empfangen könne, sondern aus der eigenen Natur des Geistes schöpfen müsse. Da er nun ebenso wenig, wie Locke, das Faktum einer allmähligen Entwickelung der geistigen Anlagen und Fähigkeiten zu leugnen vermochte, so mußte er, um seine ursprünglichen Prinzipien zu retten, zur Behauptung seine Zuflucht nehmen, die angebornen Begriffe seien, wenn auch nicht actuell, doch virtuell im Menschen vorhanden (vgl. oben S. 53—57). Auch die oft wiederholte Berufung auf die Möglichkeit als Kriterium der Wahrheit findet nur in der Voraussetzung eines lediglich an die Gesetze der Logik gewiesenen Denkens ihre Rechtfertigung. Diese Gesetze sind es, die Locke veranlaßt hatten, die Mathematik zu den streng demonstrativen und eben deßhalb allgemeingültigen Wissenschaften zu rechnen, und es ist bemerkenswerth, mit welcher Bestimmtheit ihm Leibniz hierin Recht gibt (vgl. S. 348, b: il n'y a *rien de si vrai* que ce que vous dites ici). Nur dehnt Letzterer bei dieser Gelegenheit die Beweisbarkeit auf eine Menge physikalischer und metaphysischer Gegenstände aus, von denen Locke die meisten, als dem Zwecke seiner Untersuchungen ferne liegend, entweder gar nicht oder doch nur beiläufig berührt hatte. Ueberhaupt ist es für den Standpunkt des deutschen Philosophen charakteristisch, daß er, wo Locke sich mit den Thatsachen begnügt hatte, nach den Ursachen forscht und selbst diejenigen Erscheinungen, welche über die für uns erreichbare Erkenntniß hinausgehen, wenngleich bloß mit Hülfe mehr oder weniger wahrscheinlicher Hypothesen, zu erklären sucht. So auch hier. Während der englische Empiriker bei der logischen Gesetzmäßigkeit des Denkens stehen geblieben war, glaubt Leibniz, sich die Frage vorlegen zu müssen, woher es denn komme, daß dieses Denken, insofern es sich mit seinem eigenen Inhalte beschäftigt, zur Erkenntniß ewiger Wahrheiten gelange. Locke hätte eine solche Frage unstreitig, wie er es in andern Fällen auch gethan hat, mit einer einfachen Hinweisung auf die Weisheit und Güte Gottes erledigt. Leibniz hingegen konnte sich mit dieser rein teleologischen Auffassung nicht zufrieden geben; ihm kam es darauf an, die innere Nothwendigkeit des Wirklichen darzulegen. Deßhalb führt er die ewigen Wahrheiten auf einen sie von jeher denkenden Geist, auf eine ursprüngliche und nothwendige Substanz zurück, in welcher eben darum jene Wahrheiten begründet sein müssen, weil sie den zufälligen Erfahrungen vorausgehen und die Gesetze des Universums bedingen (vgl. S. 380, a). Diese Substanz nennt er Gott. Während aber für Locke die Gottheit ein über der Welt stehendes und sie nach freiem Ermessen beherrschendes Wesen ist, sieht Leibniz in ihr die nothwendige Ursache alles individuellen Daseins oder, wie er sich anderswo ausdrückt, den zureichenden Grund der Monaden. Freilich hätte die consequente Durchführung der Monadologie die Vertauschung des Gottesbegriffes mit demjenigen der Harmonie des Weltalls gefordert, und es war daher eine der schwierigsten Aufgaben für unsern Philosophen, seine Ansicht von den Monaden, als sich selbst bestimmender, jede äußere Einwirkung ausschließender Substanzen, mit der Annahme einer Gottheit zu vereinigen, ohne damit die Selbständigkeit der Monaden aufzuheben und in den Spinozismus zurückzufallen. Daraus erklären sich auch seine Schwankungen in der Definition der Gottheit, welche er bald als primitive Substanz, bald als einzige ursprüngliche Einheit, bald als reine Actualität, einmal sogar als Monade bezeichnet. Allein immer geräth er dabei in das Dilemma, entweder die Monaden von Gott abzuleiten und somit ihre Ursprünglichkeit zu leugnen, oder durch Beibehaltung dieser letztern die Gottheit auf die Stufe einer obersten Monade

herabzudrücken, wobei man aber nicht begreift, wie eine solche Substanz die Harmonie aller übrigen von Anfang an bestimmt haben soll (prästabilirte Harmonie). Doch die Hauptsache bleibt, daß, während Locke die Erkenntniß Gottes als eine natürliche Entdeckung der Vernunft angesehen hatte, Leibniz dieselbe für eine metaphysische Nothwendigkeit hält, indem nur sie den Schlüssel geben könne zu der wundervollen Harmonie aller Monaden in der innern Abspiegelung des gleichen Universums (vgl. S. 376, 8). Darum glaubt er sich auch eines Beweises der Existenz Gottes überheben zu können und beschränkt sich darauf, die Schwächen der Locke'schen Deduction aufzudecken, welche er namentlich darin erblickt, daß aus dem Satze, es müsse von jeher Etwas gewesen sein (vgl. oben S. 39), nicht folge, daß dieses Etwas ein bestimmtes einzelnes Wesen sei; man könne darunter auch mehrere Wesen verstehen, wie dies z. B. die Epikuräer angenommen hätten. Hierin hat er Recht. Wenn er aber den Erörterungen Locke's über die Art, wie man sich das Urwesen zu denken habe (körperlich oder unkörperlich), den Sinn unterschiebt, als habe der englische Philosoph dem Stoffe Empfindung zuerkennen wollen, so beruht dies auf einem Mißverständnisse; es fiel Locke so wenig ein, die Empfindung für ein Attribut des Körpers zu erklären, daß er beständig beflissen war nachzuweisen, der bloße Stoff könne nur mechanische Bewegungen übertragen, aber nie die subjective Auffassung ihrer Wirkungen erzeugen, und es sei daher nöthig, alle Prozesse, denen das Prinzip der Activität zu Grunde liege, auf das psychische Leben zurückzuführen. Ebenso hätte sich Leibniz enthalten können, die cartesianischen Beweise von der Existenz Gottes mit besonderer Ausführlichkeit zu widerlegen (vgl. S. 375, b und 374, a), wenn er selbst an ihre Stelle nichts Besseres zu setzen wußte, als die Vermuthung der Möglichkeit einer Existenz Gottes, so lange nicht das Gegentheil dargethan sei (vgl. 375, a: on a le droit de présumer la possibilité de tout être et surtout celle de Dieu, jusqu'a à ce que quelqu'un prouve le contraire). Für diese Vermuthung beruft er sich auch auf den uns angebornen Gottesbegriff, welcher, obwohl nicht sogleich wahrnehmbar, doch aus unserm Geiste sich entwickeln lasse, ohne zu bedenken, daß er eben damit der Locke'schen Ansicht beistimmte, nach welcher jeder Mensch, wenn er nur seine Vernunft gebrauchen will, zur Erkenntniß Gottes gelangen muß. So sind es in letzter Linie doch immer unsere eigenen Gedanken und deren nothwendige Verhältnisse, die, nach Leibniz wie nach Locke, über die Wahrheit unserer Erkenntniß entscheiden. Ja, die göttliche Intelligenz selbst, das Prototyp der ganzen sinnlichen und geistigen Welt, ist für Leibniz an die Natur der Dinge gebunden, d. h. an die Gesetze der höchsten Vernunft, deren Freiheit in der naturgemäßen Anordnung des Universums und in dem ewigen Parallelismus der Macht mit der Weisheit Gottes sich offenbart (vgl. S. 348, a: et quant au *bon plaisir* du créateur, il faut dire qu'il est *réglé* selon la *nature des choses*, und weiter unten: mais d'en attribuer l'origine au bon plaisir de Dieu, c'est ce qui ne paraît pas trop convenable à celui qui est la suprême raison, chez qui tout est *réglé*, tout est *lié*. Ce bon plaisir ne serait pas même *bon*, ni *plaisir*, s'il n'y avait un *parallélisme perpétuel* entre la *puissance* et la *sagesse* de Dieu). Wie nun die Erkenntniß der Existenz Gottes eine nothwendige Vernunftwahrheit ist, so, sagt Leibniz, ist die Erkenntniß unserer eigenen Existenz die erste factische Wahrheit, welche, als die unmittelbarste Thatsache der innern Erfahrung, keines Beweises bedarf (vgl. 373, a). — Leibniz ist also auch darüber mit Locke einverstanden, daß die Erkenntniß unserer selbst die Evidenz des intuitiven Wissens besitze.

Bei dieser Uebereinstimmung beider Denker bezüglich der Wahrheit und Allgemeingültigkeit der Erkenntniß müssen die minutiösen Bemerkungen auffallen, welche Leibniz im fünften Capitel gegen die Locke'sche Definition der Wahrheit, als der den Verhältnissen des Gedachten entsprechenden Verbindung oder Trennung der sprachlichen Zeichen, geltend macht. Dennoch anerkennt er ausdrücklich, daß die Wahrheit in der Congruenz der Sätze mit den durch sie verbundenen Begriffen bestehe (vgl. 355, b), was Locke ebenso bestimmt in den Worten ausgesprochen hatte: truth properly belongs to *propositions* (vgl. Locke IV. 5. § 2). Daß jedoch Locke unter propositions nicht die bloß grammatikalische Satzverbindung verstanden wissen wollte, sondern vielmehr das damit bezeichnete Verhältniß der Vorstellungen, dafür bürgt sowohl die Aeußerung, einfache Worte seien inhaltslose Zeichen und darum weder wahr noch falsch, als auch der wiederholte Ausspruch, eine wesentliche Quelle des Irrthums sei die falsche Verknüpfung von Wort und Begriff. Es ist deßhalb eigenthümlich, wie Leibniz der Locke'schen Eintheilung der Wahrheiten in mentale und verbale, womit nur auf die Verschiedenheit der sprachlichen Richtigkeit eines Satzes von seiner intellectuellen Gültigkeit hingewiesen werden sollte, einen Sinn unterschieben konnte, welcher eines philosophischen Kopfes geradezu unwürdig wäre und den schneidenden Sarkasmus allerdings rechtfertigen würde, den sich hier Leibniz ausnahmsweise gegen den englischen Denker erlaubt (vgl. 355, a: nous aurons donc encore des vérités *littérales* qu'on pourra distinguer en vérités de *papier* ou de *parchemin*, de *noir d'encre ordinaire* ou *d'encre d'imprimerie*, s'il faut distinguer les vérités par les *signes*). Noch merkwürdiger ist, daß Leibniz gleich nachher die von unserm Willen unabhängigen Wahrheiten von den willkührlichen sprachlichen Ausdrücken unterscheidet und damit eben Das zugibt, wogegen er sich kurz zuvor mit solcher Lebhaftigkeit ausgesprochen hatte.

Doch wenden wir uns von diesem nichtigen Streite zu der letzten Frage, die noch zu erörtern übrig bleibt, nämlich, wie Leibniz, Locke gegenüber, das Gebiet der Wahrscheinlichkeit und das Verhältniß zwischen Vernunft und Glauben bestimmt? Die Grenzlinie, welche Locke zwischen der strengen Erkenntniß und dem Fürwahrhalten gezogen hatte, läßt Leibniz im Allgemeinen gelten. Während aber der englische Philosoph die Wahrscheinlichkeit als den bloß scheinbaren Zusammenhang der Vorstellungen definirt hatte (vergl. oben S. 42), faßt Leibniz diesen Begriff insofern schärfer auf, als er für denselben, wie für die strenge Erkenntniß, eine nothwendige, also wirkliche, Verbindung der unsere Meinung bedingenden Gründe annimmt. [Vergl. 393, b: ces liaisons sont même *nécessaires*, quand elles ne produisent qu'une *opinion*, lorsqu'après une exacte recherche la prévalence de la *probabilité*, autant qu'on en peut juger, peut être *démontrée;* de sorte qu'il y a démonstration alors, non pas de la *vérité* de la chose, mais du *parti* que la prudence veut qu'on prenne. [Hartenstein hat wohl, wenn er (S. 249) in dieser Stelle den Beweis findet, daß für Leibniz aus der Wahrscheinlichkeit nicht die ganze Wahrheit, sondern nur ein Theil derselben hervorgehe, die Worte *du parti* mit *d'une partie* verwechselt! Uns wenigstens ist es nicht gelungen, seine Auslegung mit dem klaren Wortlaute der vorliegenden Stelle, die keinerlei Beziehung auf eine theilweise oder unvollständige Wahrheit enthält, in Einklang zu bringen. Vergl. auch 343, b: on peut juger raisonnablement, quel *parti* est le plus apparent]. Diese Nothwendigkeit der Verbindung hat Leibniz im Auge, wenn er (343, b) sagt: le probable est plus étendu; il faut le tirer de la *nature des choses*. Und weil er die auf Data gegründeten Wahrscheinlichkeitsgrade für nicht minder beweisbar hält, als die demonstrativen Wissenschaften (vergl. 343, b), so ist er nicht abgeneigt, den Wahrscheinlichkeitsglauben, mit Berufung auf dessen Unentbehrlichkeit für die Geschichte, des Namens der Erkenntniß zu würdigen (vergl. 342, a: l'opinion fondée dans la *vraisemblance* mérite peut-être aussi le nom de *connaissance*, und 344, a: la *connaissance* du vraisemblable). Daraus erklärt sich auch die große Sorgfalt und Ausführlichkeit, mit welcher er im 16. Kapitel des IV. Buches die Grade des Fürwahrhaltens auf verschiedenen Gebieten des Wissens (Recht, Medicin, Mathematik), sowie die Glaubwürdigkeit fremder Zeugnisse, behandelt; zugleich nimmt er davon Veranlassung, sich über den Nutzen der Geschichte in genetischer, moralischer und kritischer Beziehung zu verbreiten. Wenn er aber (392, a) auf sein Gesetz der Continuität, nach welchem alle Erscheinungen in der Natur sich nach Graden abstufen, glaubt aufmerksam machen zu sollen, so hatte Locke dieses gleiche Gesetz zwar nicht ausdrücklich genannt, aber doch

faktisch anerkannt (vergl. oben S. 29) und bedurfte daher dieser Belehrungen nicht. Der Hauptunterschied der Leibniz'schen Ansicht über die Wahrscheinlichkeit von der Locke'schen besteht demnach darin, daß, während der englische Philosoph die Wahrscheinlichkeit ganz allgemein als eine nothwendige Ergänzung der strengen Erkenntniß dargestellt und ihren Werth von unserm Urtheil über die außer den Dingen liegenden Wahrscheinlichkeitsgründe abhängig gemacht hatte (vergl. oben S. 42), Leibniz derselben, weil sie sich auf die Natur der Dinge stütze, einen demonstrativen Charakter beilegt, der ihre Anwendung, namentlich auf die empirischen Wissenschaften, als von großer Wichtigkeit erscheinen lasse. Uebrigens ist er mit Locke vollkommen einverstanden über den Nutzen der Analogie für die Erkenntniß des Wahrscheinlichen (vergl. oben S. 42); ja er spricht es geradezu aus, daß seine ganze Monadenlehre und prästabilirte Harmonie, wenngleich über unsere Beobachtungen hinausgehend, doch in der Analogie mit der Erfahrung gegründet sei (vergl. 392, b: on trouvera que tous ces sentiments sont tout-à-fait conformes à *l'analogie des choses* que nous remarquons, et que *j'étends* seulement *au delà de nos observations)*.

Die verschiedenen Definitionen, welche Leibniz vom Begriffe der Vernunft gibt (393, a), finden ihre Erklärung im Genius der französischen Sprache, nach welchem *raison* im weitern Sinne jeden Grund einer Erscheinung oder Thatsache bezeichnet. Daher vergleicht unser Philosoph den Grund der Wahrheiten mit den Ursachen der Dinge, fügt aber sogleich bei, Locke habe nicht diese Bedeutung der Vernunft im Auge gehabt, sondern darunter lediglich die Fähigkeit verstanden, die Verbindung der Wahrheiten zu erkennen (vergl. 393, b). Ueber den Umfang des Gebietes, worin die Vernunft sich bethätigt, besteht keine Meinungsdifferenz zwischen beiden Denkern; beide nehmen an, die Vernunft erstrecke sich sowohl auf die Fälle, in denen eine sichere und allgemeine Erkenntniß möglich ist, als auch auf diejenigen, wo es sich um die unsere Meinung bestimmenden Wahrscheinlichkeitsgründe handelt. Ebenso anerkennt Leibniz die zwei Hauptthätigkeiten, welche Locke der Vernunft zugeschrieben hatte (vergl. oben S. 43), nur mit dem Unterschiede, daß er an die Stelle des Scharfsinnes (sagacity) die Erfindung (invention) setzt und in der Anordnung der Beweise die Aufgabe des Urtheils (jugement) erblickt. Dagegen kann er dem englischen Philosophen nicht Recht geben bezügich der Art, wie sich derselbe über den Werth der syllogistischen Formen ausgesprochen hatte. Er ist zwar weit entfernt zu leugnen, daß die Locke'sche Untersuchung über diesen Gegenstand viel Gutes und Richtiges enthalte (vergl. 395, a), sieht aber dennoch die Erfindung der Schlußformeln als eine der schönsten und wichtigsten Errungenschaften des menschlichen Geistes an (was übrigens Locke keineswegs bestritten hatte, indem er (IV, 17, § 4) dem Aristoteles aus jener Erfindung ein großes Verdienst machte und behauptete, alle richtigen Raisonnements ließen sich auf seine Schlußformeln zurückführen). Leibniz betrachtet die Logik als eine Art universeller Mathematik, als eine Kunst der Unfehlbarkeit, wenn man sie nur gehörig anzuwenden wisse. Ihre Gesetze seien jedoch keine andern, als die des gesunden Menschenverstandes, und unterschieden sich von letztern nur, wie geschriebenes Recht vom Gewohnheitsrecht (vergl. S. 396, a.). Sie dienten aber nicht bloß, wie Locke geglaubt hatte, zur Verbindung der Beweisglieder, sondern seien geradezu unerläßlich, um dem Verstande, so oft er über den Zusammenhang seiner Folgerungen im Zweifel sei, die nothwendigen Anhaltspunkte darzubieten. Und obgleich sie häufig zu sophistischer Dialektik mißbraucht würden, und die vom Scholasticismus benutzte Form der Argumentation oft unbequem, ungenügend und übel angebracht sei, so liege der Fehler in den falschen Unterscheidungen und Ausdrücken, und es stehe doch die Thatsache fest, daß Nichts wichtiger sei, als die Kunst, Folgerungen nach den Gesetzen der wahren Logik zu vollziehen, d. h. vollständig in Bezug auf den Inhalt und deutlich in Betreff der Anordnung und Ableitung der Consequenzen. Daß endlich der Syllogismus auch für die Nachweisung der Wahrscheinlichkeit nothwendig sei, was Locke bestritten hatte (vergl. oben S. 44), gibt Leibniz

in den Worten kund: mais la *probabilité* même de ces conséquences (c.-à-d. de la logique des probables) doit être démontrée par les *conséquences de la logique des nécessaires.* Vergl. 397, b, und 398, a.

Die Bestimmungen Locke's über diejenigen Begriffe, deren Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit nicht mit Hülfe der Vernunft aus den beiden Erkenntnißquellen der Sensation und Reflexion hergeleitet werden kann, findet Leibniz theils zu weit, theils zu eng; denn sie umfaßten einerseits alles für unsern gegenwärtigen Zustand erreichbare Wissen (z. B. die Größe eines Fixsterns im Vergleich zur Sonne), während sie andererseits das ausschlössen, was wohl für uns, aber nicht absolut, unbegreiflich sei, indem es möglicherweise von einem vollkommeneren Geiste auf a priori'schem Wege erkannt werde (z. B. die Berechnung einer Sonnenfinsterniß ohne Hülfe der Feder, in der Zeit, in welcher man ein Paternoster betet). Ja zuletzt gehe der Begriff des Uebervernünftigen in der Allwissenheit Gottes völlig auf (vgl. 402, b).

Was schließlich das Verhältniß der Vernunft zum religiösen Glauben betrifft, so ist Leibniz mit Locke darüber einverstanden, daß der Glaube sich auf die Vernunft stützen müsse (vgl. oben S. 43 u. 44); ohne sie hätten wir keinen Grund, die Bibel dem Koran oder den alten Büchern der Brahminen vorzuziehen. Ebenso gibt er zu, der Grundsatz, man dürfe sich in Glaubenssachen um die Vernunft nicht kümmern, werde mit Recht angefochten, weil sonst der Glaube zu einem bloßen Hersagen und gedankenlosen Nachbeten herabsinken würde (vgl. 403, a). Dagegen warnt er, mit Berufung auf die äußerst beschränkte menschliche Erfahrung, vor dem leichtsinnigen Aburtheilen über Dinge, die wir geneigt seien für absurd zu halten, sobald sie mit unsern gewöhnlichen Ansichten nicht übereinstimmen. Eine Abweichung Gottes von der natürlichen Weltordnung nimmt er jedoch nur dann an, wenn höhere Motive der Gnade Gott dazu veranlassen; diese Gnade aber bestimme den Geist unmittelbar und ergänze die fehlenden Glaubensgründe auf übernatürliche Weise (vgl. 404, a). Es ist dies derselbe Fall, bei welchem Locke die Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens deshalb angenommen hatte, weil dabei Dinge in Frage kommen, die unsere Vernunft übersteigen oder uns keine hinlänglichen Wahrscheinlichkeitsgründe zu Gebote stellen (vgl. oben Seite 44). Die Locke'sche Unterscheidung zwischen ursprünglicher und überlieferter Offenbarung kennt Leibniz nicht; denn für ihn ist die Offenbarung eben nur eine unmittelbare Gnadenwirkung des göttlichen Geistes, welche insofern mit dem Glauben, als dem nach Motiven der Glaubwürdigkeit sich richtenden Fürwahrhalten, Nichts gemein hat (göttlicher Glaube). Allein er anerkennt, wie Locke, der Glaube an die göttlichen Offenbarungen müsse in der Vernunft gegründet sein, da sonst das Fundament unserer ganzen Erkenntniß erschüttert würde, was mit der Güte und Gerechtigkeit Gottes nicht vereinbar wäre. Freilich hält er es nicht für nothwendig, daß die im Zustande der Gnade befindlichen Personen die Motive ihres Glaubens erkennen und immer vor Augen haben. Wichtiger jedoch, als die bei dieser Gelegenheit gegebene Darstellung der theologischen Streitfrage über den Gebrauch der Vernunft, ist und bleibt seine, in den Worten: mais comment la foi peut-elle ordonner quoi que ce soit qui renverse un principe, sans lequel toute créance, affirmation ou négation, serait vaine (404, b), ausgesprochene Uebereinstimmung mit Locke darüber, daß die Entscheidung über den Inhalt des Glaubens dem prüfenden Denken zukomme. (Vgl. oben S. 43 und Locke IV, 19).

VI.

Schluß.

Eine kurze Zusammenstellung der Locke'schen und Leibniz'schen Erkenntnißtheorien dürfte nun das Urtheil kaum rechtfertigen, welches Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 261) über beide Denker in den Worten fällt: „Leibniz intellectuirt die Erscheinungen so, wie Locke die Verstandesbegriffe sen„sificirt, d. i. für Nichts als empirische und abgesonderte Reflexionsbegriffe „ausgegeben hatte. Anstatt im Verstande und in der Sinnlichkeit zwei ganz verschiedene „Quellen von Vorstellungen zu suchen, die aber nur in ihrer Verknüpfung objectiv gültig von Din„gen urtheilen können, hielt sich ein jeder von diesen großen Männern nur an eine von beiden, die „sich ihrer Meinung nach unmittelbar auf die Dinge an sich bezog, indessen die andere Nichts that, „als die Vorstellungen der erstern zu verwirren oder zu ordnen."

Was zunächst die Locke'sche Theorie anbelangt, so liegt das Hauptgewicht derselben, wie wir gesehen haben, nicht in der Auffassung der sinnlichen Erfahrung als der nothwendigen Grundlage alles Wissens, sondern in der Anerkennung, daß dieses Wissen nur dann auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen könne, wenn es über die empirisch gegebenen Thatsachen hinaus sich zur Freiheit des begrifflichen Denkens erhebe. Allein auch innerhalb des Erfahrungsgebietes kömmt den Vorstellungen keineswegs die Bedeutung einer bloß mechanischen Wirkung der Dinge auf unsern sinnlichen Organismus zu; vielmehr muß der sinnliche Eindruck vom Geiste wahrgenommen werden, um als Vorstellung in unser Bewußtsein zu gelangen. Locke denkt so wenig daran, die Verstandesbegriffe zu sensificiren, wie Kant meint, daß er beständig bestrebt ist, zu zeigen, wie selbst die einfachen Vorstellungen der Sensation nur insofern auf der Sinnlichkeit beruhen, als diese dem Geiste das nothwendige Material seiner Thätigkeit darbietet. Ebenso hat die Leugnung angeborner Begriffe nicht den Sinn, alle Erkenntniß auf die äußere Erfahrung zu beschränken; es soll damit bloß das Vorurtheil beseitigt werden, als habe der Mensch von Anfang an gewisse Sätze und Prinzipien in seinem Geiste, die er als vollendete Wahrheiten sofort erkennt; wohl aber besitzt er in der Vernunft die natürliche Fähigkeit, aus dem empirisch aufgenommenen Inhalte des Bewußtseins sich eine Erkenntniß zu abstrahiren, deren Gültigkeit, ganz unabhängig von den Zufälligkeiten der Erfahrung, nur darnach bemessen werden kann, daß das Denken an seine eigenen Gesetze gebunden ist. Zwar braucht es diese Gesetze nicht in die starren Formeln der Logik zu kleiden; die bewußte Anwendung des syllogistischen Formalismus vermag ihm keine größere Klarheit des Wissens zu gewähren, als sie der bloße Inhalt der Begriffe schon mit sich bringt. Allein darum bleibt doch die nach dem Satze der Identität und des Widerspruches entscheidende Logik die einzige Richterin über dasjenige Gebiet der Erkenntniß, worin es sich um Wahrheit des Wissens handelt. Wenn ferner Kant behauptet, Locke habe im Verstande und in der Sinnlichkeit nicht zwei verschiedene

Quellen von Vorstellungen gesucht, sondern sich nur an die eine von beiden, an die Sinnlichkeit, gehalten, so vergißt er dabei, daß für den englischen Philosophen nur die Thatsachen der innern Erfahrung unmittelbar gewiß sind, daß derselbe dagegen die Existenz einer sinnlichen Welt lediglich an die hohe Wahrscheinlichkeit von, unsern psychischen Zuständen und Veränderungen entsprechenden, äußern Ursachen geknüpft hatte und die sinnlichen Vorstellungen als bloße Erscheinungsformen betrachtete, unter denen wir die Gegenstände der Außenwelt im Geiste auffassen.

So stellt sich bei genauerer Prüfung die Locke'sche Lehre gar nicht als Sensualismus heraus. Allerdings kann nach derselben der Geist des sinnlichen Erfahrungsstoffes zur Bildung der ersten Elemente des Vorstellungskreises nicht entbehren; allein dennoch ist unsere Erkenntniß der Außenwelt keine objectiv gültige, weil sie uns keinen Einblick in das wahre Wesen der Dinge gewährt, sondern an die subjective Auffassung der von der Sinnlichkeit dargebotenen Dinge gewiesen. Eben in dieser Abhängigkeit des empirischen Wissens von den Formen der sinnlichen Wahrnehmung, unter welchen der Verstand, seinen eigenen Gesetzen gemäß, die ihm vorgelegten Objecte betrachten muß, liegt der Grund unserer Unwissenheit in Betreff der wirklichen Beschaffenheit der äußern Gegenstände. Eine sichere und allgemeine Erkenntniß ist daher nicht in der Erforschung der uns umgebenden Natur zu suchen, sondern in der Nothwendigkeit jenes Denkens, welches, ganz abgesehen von den Thatsachen der Erfahrung, in den Begriffen selbst und ihren unabänderlichen Verhältnissen einen absoluten Maßstab der Wahrheit findet.

Vergleichen wir nun mit diesem Hauptresultate der Locke'schen Theorie die Leibniz'schen Ansichten über die Grundlagen der Erkenntniß, so werden wir zu dem Satze geführt, daß beide Denker, ungeachtet des scheinbar ganz verschiedenen Standpunktes, von welchem sie ausgehen, in allen für die Beantwortung der Frage der Wahrheit des Wissens entscheidenden Momenten mit einander übereinstimmen.

Den Ursprung der Erkenntniß sieht Leibniz, wie Locke, in der sinnlichen Erfahrung. Denn obgleich ihn die Zufälligkeit alles empirischen Wissens zur Annahme angeborner Begriffe bestimmt, welche, unabhängig von den Eindrücken der Sinnenwelt, dem Geiste ursprünglich innewohnen sollen, kömmt er durch die Behauptung, daß diese Begriffe so lange nur virtuell in uns seien, bis uns die Sinnlichkeit die Veranlassung ihrer Wahrnehmung darbiete, auf die factische Anerkennung der äußern Erfahrung, als der unentbehrlichen Grundlage der Erkenntniß, zurück. Demnach ist der Kantische Ausspruch, Leibniz intellectuire die Erscheinungen, ebenso unrichtig, wie der Satz, daß Locke die Verstandesbegriffe sensificire; vielmehr betrachten beide Philosophen die sinnliche Wahrnehmung als den unabweisbaren Erfolg unseres Verkehrs mit der Außenwelt. Während aber Locke die durch diesen Verkehr vermittelte Auffassung der Dinge für ein von den Gegenständen der objectiven Wirklichkeit gänzlich verschiedenes Produkt subjectiver Wahrnehmung ausgegeben hatte, glaubt Leibniz, mit Berufung auf sein Gesetz der Continuität, nach welchen alle Thatsachen des psychischen Lebens sowohl, als der äußern Natur, durch eine ununterbrochene Kette von Ursachen verbunden sind, eine wirkliche Aehnlichkeit zwischen den Vorstellungen und den durch sie vorgestellten Gegenständen annehmen zu müssen. Allein nichtsdestoweniger vermag uns weder seine Theorie der kleinen Perceptionen, durch welche er die Verworrenheit der sinnlichen Wahrnehmung zu erklären sucht, noch seine Hinweisung auf das reelle Wesen der Dinge — welches er nicht anders, als durch dessen Beziehung auf die Möglichkeit des Gedachten, zu retten weiß, — die durch die Mangelhaftigkeit der sinnlichen Erkenntniß entstehende Lücke auszufüllen, und er muß daher mit dem englischen Philosophen zugeben, daß eine Erweiterung des empirischen

Wissens lediglich auf dem Wege fortschreitender Erfahrung zu erreichen sei. Dies ist auch der Grund, weßhalb er den aus der Erfahrung gewonnenen Begriffen eine bloß provisorische Gültigkeit beilegt. Und wenn er dennoch die Erkennbarkeit der Substanz durch ihre Attribute in Schutz nimmt und den über die bekannten Eigenschaften der Dinge ausgesprochenen Sätzen Wahrheit vindicirt, so verlieren seine metaphysischen Untersuchungen über die objective Realität des Gedachten jede sie vorzugsweise charakterisirende Bedeutung durch seine Unterordnung des Wirklichen unter das Mögliche. Denn dadurch, daß er die Allgemeingültigkeit der intuitiven sowohl, als der demonstrativen Erkenntniß von der deutlichen Einsicht in die Möglichkeit der in unserem Geiste verbundenen Denkobjecte abhängig macht, versetzt er das Kriterium der Wahrheit nicht mehr in die Uebereinstimmung der Thatsachen der innern Erfahrung mit den Dingen der Außenwelt, sondern, wie Locke, in die Begriffe selbst und ihre nothwendigen Beziehungen. In diesem Sinne sagt er, alle strenge Erkenntniß lasse sich auf identische Sätze zurückführen. Diese Sätze bedeuten ihm nichts Anderes, als die einfachste Form, in welcher das Denken seinen Inhalt erfaßt, und seine Berufung auf die Wichtigkeit des syllogistischen Formalismus, den der englische Philosoph als einen für das demonstrative Wissen unnützen Ballast betrachtet hatte, ist bloß ein markirterer Ausdruck zur Bezeichnung jener logischen Gesetzmäßigkeit, welche auch für Locke in letzter Instanz über Wahrheit und Irrthum entscheidet. Ebenso findet die Annahme angeborner Begriffe nur darin ihre Rechtfertigung, daß alle allgemeinen Wahrheiten, wie sie in den abstracten Wissenschaften hervortreten, auf die Nothwendigkeit eines Denkens hinweisen, dessen Gesetze, unabhängig von der äußern Erfahrung, aus der eigenen Natur der Begriffe und ihren deutlich erkannten Verhältnissen mit apodiktischer Gewißheit sich ergeben. Daß aber Leibniz, trotz seines Ausspruches: les possibilités sont indépendantes de notre pensée, in den Begriffen allein das Merkmal der Möglichkeit, und damit der Wahrheit der Erkenntniß, sucht, erhellt aus seinen *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* vom Jahre 1684. In dieser kleinen Schrift, in welcher er, in ähnlicher Weise, wie Locke gegenüber, den Unterschied zwischen klaren und dunkeln, deutlichen und verworrenen, adäquaten und inadäquaten Begriffen feststellt, kritisirt er den cartesianischen Satz: quidquid clare et distincte de re aliqua percipio, id est verum seu de ea enuntiabile, indem er nachweist, daß die bloße Klarheit und Deutlichkeit der Gedanken zur Wahrheit der Erkenntniß nicht genüge, wenn man nicht zugleich angebe, worin das Kriterium der Klarheit und Deutlichkeit liege. Dieses erblickt er in der Möglichkeit des Gedachten, d. h. in der aus der Realdefinition erkannten Widerspruchslosigkeit der Begriffe. Daher sind ihm Realdefinitionen, insofern sie die Möglichkeit der durch sie erklärten Begriffe prädiciren, nicht willkührlich, weil nicht alle Begriffe miteinander verbunden werden können (vgl. Leibniz S. 80, b: non considerans, realitatem definitionis in arbitrio non esse, nec quaslibet notiones inter se posse conjungi). So ist also für Leibniz die in den Worten: patet etiam, quae tandem sit idea *vera*, quae *falsa*, vera scilicet, cum notio est *possibilis*, falsa, cum *contradictionem* involvit, ausgesprochene Definition der Wahrheit keine andere, als diejenige, welche Locke in der logischen Gültigkeit der Begriffe gefunden hatte. Nimmt man dazu noch die Zurückführung aller ewigen Wahrheiten auf die Form eines hypothetischen Urtheils (vgl. oben S. 72) und die im *Dialogus de connexione inter res et verba et veritatis realitate* (vom Jahre 1677) ausgesprochene Behauptung, daß nicht in den Dingen außer uns die Wahrheit der Erkenntniß zu suchen sei, sondern in den unveränderlichen Verhältnissen der Begriffe, die uns, gleichviel, wie wir sie bezeichnen, immer zu denselben Schlüssen führen (vgl. S. 78, a und b: quamquam ergo veritates necessario supponant aliquos characteres, non tamen in eo, quod in iis est

arbitrarium, sed in eo, quod est *perpetuum, relatione nempe ad res*, consistunt, *semperque verum* est sine ullo arbitrio nostro, *quod, positis talibus characteribus, talis ratiocinatio sit proventura*), so muß man zur Ueberzeugung gelangen, der eigentliche Schwerpunkt der Erkenntnißtheorien von Locke und Leibniz liege weder in ihrem angeblichen Streite über die angebornen Begriffe, welcher in Wirklichkeit nicht vorhanden ist, noch in der Verschiedenheit ihrer Ansichten über metaphysische Fragen, sondern in der durchgreifenden Uebereinstimmung beider Denker in Betreff aller derjenigen Momente, welche zur Lösung des Problems der Wahrheit, des höchsten Zieles jeglicher Erkenntniß, von entscheidender Wichtigkeit sind.

192L79 S3
Benoit kenntnisstheorie
Darstellung d. Locke'schen er-
RBDuren DOGW169
COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010652728